

Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft

Athenäum 12. Jahrgang

Jahrbuch für Romantik

Schöningh
Paderborn [u.a.]
2002

ATHENÄUM

Jahrbuch für Romantik

ATHENÄUM

Jahrbuch für Romantik

12. Jahrgang 2002

Herausgegeben von

Ernst Behler † (Seattle) · Manfred Frank (Tübingen)
Jochen Hörisch (Mannheim) · Günter Oesterle (Gießen)

Ferdinand Schöningh

Paderborn · München · Wien · Zürich

GA 7733 - 12.2002

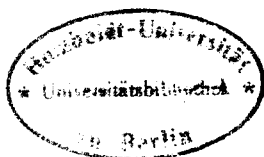
Redaktion: Dr. Hans J. Jacobs

Titelbild:

Johann Friedrich Overbeck (1789-1869)

Italia und Germania,

Bayerische Staatsgemäldesammlungen, München



Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Athenäum: Jahrbuch für Romantik. – Paderborn; München;
Wien; Zürich: Schöningh.

Erscheint jährlich. – Aufnahme nach Jg. 1. 1991

ISSN 0940-516X

Jg. 1. 1991 –

Einbandgestaltung: Anna Braungart, Regensburg

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier ☺ ISO 9706

© 2002 Ferdinand Schöningh, Paderborn

(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind
urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den
gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des
Verlages nicht zulässig.

Printed in Germany. Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn

ISSN 0940-516X

ISBN 3-506-70962-3

ZK=7.3.2003

Inhaltsverzeichnis

<i>Editorial</i> von Jochen Hörisch	7
-------------------------------------------	---

Abhandlungen

Frank, Manfred: „Selbstgefühl“. Vorstufen einer präreflexivistischen Auffassung von Selbstbewusstsein im 18. Jahrhundert	9
Breithaupt, Fritz: Warum das Ich Eigentum braucht (Locke, Rousseau, Moritz, Höderlin)	33
Mueller-Vollmer, Kurt: Das Besondere des Allgemeinen: Vom Zu-Wort-Kommen der Sprache in Hegels <i>Phänomenologie des Geistes</i>	69
Zanetti, Véronique: Kants Auffassung von Wahrheit	91
Rehme-Iffert, Birgit: Friedrich Schlegel über Emanzipation, Liebe und Ehe	111
Brittnacher, Hans Richard: Die Zeit des Zauberschlafs. Ein Motiv romantischer Erzählkunst bei Ludwig Tieck und Washington Irving	133

Romantik und Moderne

Degler, Frank: Asthetische Subversionen des Wissens. Analysen zur Phantastik zwischen <i>Der Goldene Topf</i> und <i>Matrix</i>	155
Fetscher, Justus: Versteh nicht, wer will. Zu Eckhard Schumachers scharfsinnigem Buch <i>Die Ironie der Unverständlichkeit</i>	175

Miszellen

Hörisch, Jochen: „Eines nur will ich noch: das Ende“ – Todesfaszination bei Richard Wagner und Thomas Mann ...	189
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Buchbesprechungen

Hildebrandt-Schat, Viola: Caspar David Friedrich: <i>Naturwirklichkeit und Kunstwahrheit</i>	199
Waibel; Violetta L.: Bernhard Loheide <i>Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs</i>	203
Berger, Andreas: Andreas Barth, <i>Inverse Verkehrung der Reflexion. Ironische Textverfahren bei Friedrich Schlegel und Novalis</i>	212
Hörisch, Jochen: Heterogene Homogenität. Jochen Bärs große Studie zur <i>Sprachreflexion der deutschen Frühromantik</i>	226
Steigerwald, Jörn: <i>Karl Philipp Moritz: Werke in zwei Bänden</i>	229
Schmidt, Wolf Gerhard: <i>Claudia Stockinger: Das dramatische Werk Friedrich de la Motte Fouqués. Ein Beitrag zur Geschichte des romantischen Dramas</i>	235
Steigerwald, Jörn: G. R. Kaiser/S. Seifert (Hg.): <i>Friedrich Justin Bertuch (1747-1822): Verleger, Schriftsteller und Unternehmer im klassischen Weimar</i>	244
Frey, Christiane: Johannes F. Lehmann: <i>Der Blick durch die Wand. Zur Geschichte des Theaterzuschauers und des Visuellen bei Diderot und Lessing</i>	249
Bondeli, Martin: Reinhold, ein Denker der All-Einheit, ein Pantheist? Zu Jan Assmanns Neuausgabe von Reinholds <i>Die Hebräischen Mysterien</i>	253
Hörisch, Jochen: „Urwaldartiges Gebrüll“ – Peter Hacks enttarnt die Romantiker	262

Ideenzirkulation

Stéphane Michaud: Inhaltsverzeichnis von „Romantisme“ No.: 111-114	265
<i>Anschriften der Mitarbeiter</i>	269
<i>In eigener Sache</i>	271

Editorial

Am 13. März 2002 ist Hans-Georg Gadamer im gesegneten Alter von 102 Jahren gestorben. Ihm haben weltweit viele für großzügige Impulse, Anregungen und Förderungen zu danken. Das gilt besonders auch für die Herausgeber dieses Jahrbuchs. Ihm war Hans-Georg Gadamer seit seinen konzeptionellen Ursprüngen bei dem Kolloquium ‚Die Aktualität der Frühromantik‘ verbunden, das im August 1986 in Bad Homburg stattfand und an dem Gadamer mit der ihm so eigentümlichen Wachheit und Unermüdlichkeit teilnahm, die mitunter Jüngere beschämen konnte. Gadamer wußte, was ein Symposium ist. Er verkörperte lebhaft und belebend die Idee des sokratisch-romantischen Gesprächs, dessen Produktivität sein Denken umkreiste.

Zu den Grundgedanken von Hans-Georg Gadamer gehört die überzeugende Vermutung, daß wir miteinander reden, weil wir die Übereinstimmung suchen und auf Konsens angewiesen sind. Wer spricht oder schreibt, will sich einem anderen oder vielen anderen verständlich machen. Die Kunst der Verständigung hat Gadamer so souverän beherrscht, daß man ohne Übertreibung feststellen darf: Gadamer lebte seine hermeneutische Philosophie in geradezu unwiderstehlicher Weise. Stärker noch als in seinen Schriften aber gab Gadamer in seiner Gesprächskunst dem komplementären Gedanken Raum: wir reden miteinander, weil wir unterschiedlicher Ansicht sind – warum sonst sollte man miteinander reden? Gespräche kommen gerade dann an ein peinliches Ende, wenn sie keine streitwerte Differenz mehr auszutragen haben. Dissens und nicht etwa Konsens ist die regulative Idee von Kommunikation. Halbironisch formuliert: über die funktionale Suprematie des Dissenses über den Konsens sollte Konsens herrschen.

Um Konsens und Dissens kreisen auch die meisten Beiträge zu diesem Jahrbuch. Sie lassen sich von der prototypisch romantischen Vermutung leiten, daß Differenzen nicht nur Probleme, sondern auch Lösungen von Problemen bezeichnen können. Man hat differente Eigentumsinteressen – aber das hat man gemeinsam (so F. Breit-

haupts Überlegungen zum Problem „Warum das Ich Eigentum braucht“). Es gibt Differenzen zwischen der eigenen und der kollektiven Zeit(erfahrung) – aber genau das macht das Leben erzählenswert (H.R. Brittnacher). Wer liebt, liebt eine(n) andere(n) – und seine Liebe (B. Rehme-Iffert). Wer spricht, hat immer auch einen von ihm differenten Mitsprecher: die Sprache selbst (K. Mueller-Vollmer). Kant hat eine starke These über das, was „Wahrheit“ heißen kann – und ahnt, romantische Einsichten vorwegnehmend, daß man wohl wahre Sätze, nicht aber „die“ Wahrheit aussagen kann (V. Zanetti). Wenn wir Selbstgefühl von uns haben, dann haben wir ein Gefühl nicht nur von unserer Identität mit uns selbst, sondern auch von anderen/m (M. Frank). Zwischen romantischen Texten, die die Sein/Schein-Differenz testen, und postmodernen Filmen wie ‚Matrix‘ liegen Welten – und doch haben sie die Einsicht in Möbiusband-Strukturen gemeinsam, die vermeintliche Oppositionsbegriffe ineinander verschlingen (F. Degler).

Wie wichtig es sein kann, Konsens darüber zu erzielen, daß Dissens gerade im Zeitalter der Globalisierung die regulative Idee von Kommunikation ist, hat der 11. September 2001 dramatisch vor Augen gestellt. Es kommt einiges darauf an, daß romantische Einsichten in die produktive Unvermeidbarkeit von Paradoxien nicht trostlos unterboten werden.

Jochen Hörisch

Abhandlungen

Manfred Frank (Tübingen)

Lu Jäger zum 60.

„Selbstgefühl“

Vorstufen einer präreflexivistischen Auffassung von
Selbstbewusstsein im 18. Jahrhundert*

I. Ein Ausgangspunkt bei Novalis

Zu Beginn der *Fichte-Studien* (vom Herbst 1795) raisonneiert Novalis über die Weise, wie der Philosophie gegeben sein könnte, womit sie vorzüglich befasst ist:

Was könnte es wohl seyn?

Sie handelt von einem Gegenstande, der nicht gelernt wird. Wir müssen aber alle Gegenstände lernen – Also von gar keinem Gegenstande. Was gelernt wird muß doch verschieden seyn von dem Lernenden. Was gelernt wird ist ein Gegenstand – also ist das Lernende kein Gegenstand. Könnte also die Philosophie vielleicht vom Lernenden handeln, also von uns, wenn wir Gegenstände lernen?

Die Philosophie ist aber selbst im Lernenden. Nun da wird sie Selbstbetrachtung seyn. Ey! wie fängt es der Lernende an sich selbst in dieser Operation zu belauschen. Er müßte sich also lernen – denn unter lernen verstehen wir überhaupt nichts, als den Gegenstand anschauen und ihn mit seinen Merckmale[n] uns einprägen. Es würde also wieder ein Gegenstand. Nein Selbstbetrachtung kann es nicht seyn, denn sonst wäre sie nicht das Verlangte. Es ist ein Selbstgefühl vielleicht. Was ist denn ein Gefühl?

/Die Philosophie ist ursprünglich ein Gefühl. Die Anschauungen dieses Gefühls begreifen die filosofischen Wissenschaften./¹

Das Lernende ist seiner radikalen Subjektivität kann kein Gegenstand (auch kein Gegenstand der später so genannten ‚Reflexion‘) sein. Gegenstände lassen sich betrachten. Von ihnen lässt sich wissen, denn

* Dies ist die Vortragsfassung eines Buchs, das, meine Thesen gründlich belegend und vermehrend, diesen Herbst im Suhrkamp Verlag erscheinen wird.

¹ Novalis, *Schriften*. Die Werke Friedrich von Hardenbergs, hg. von Paul Kluckhohn und Richard Samuel, Stuttgart 1960 ff. (hinfort zit.: *NS*), II, 113, Nr. 15, Z. 12 ff.

„Wissen kommt her von Was“² Indem ‚Selbstgefühl‘ als Kandidat für die Weise erwogen wird, wie die radikale Subjektivität mit sich selbst bekannt ist, ohne sich darum wissen, wird es als Kandidat für eine Form ungegenständlichen Bewusstseins erwogen. Und da es sich um ein Bewusstsein von sich handelt, muss die Art von Gefühl, die hier vorliegt, als Selbstgefühl spezifiziert werden. Auch als Glaube wird sie (mit Jacobi) charakterisiert: „Was ich nicht weis, aber fühle / das Ich fühlt sich selbst als Gehalt / glaube ich.“³

Wenig vorher hatte Novalis das Bewusstsein als einen Bezug aufs Sein innerhalb des Seins bestimmt.⁴ ‚Sein‘ oder, wie Novalis mit Jacobi sagt: „Urseyn“⁵, heißt auch „Existenz“ oder „Nur Seyn“. Sein Charakter ist ‚Begriffs-‘ und ‚Modifikationslosigkeit‘ (also Unbestimmtheit).⁶ Es ist das einzige Thema der Philosophie und wird nicht gewusst, sondern gefühlt oder geglaubt: „Nur aufs Seyn kann alle Philosophie gehn. Der Mensch fühlt die Grenze [...]; er muß sie glauben, so gewiß er alles andre weiß.“⁷

Welchen Zusammenhang gibt es nun zwischen dem Selbst- und dem Existenzgefühl? Das wollen wir im Folgenden besser verstehen lernen, und zwar durch eine Erkundung der Tradition, in der Novalis dachte. Fürs erste müssen wir uns mit einer Intuition begnügen, die kommende Begründungen nur antizipiert. Novalis scheint – wie mehrere Denker des frühromantischen Jahrzehnts – geglaubt zu haben, das Gefühl als das epistemische Organ für eine ungegenständliche Vertrautheit mit sich sei auch das Organ für die Auffassung des Seins in seiner radikalen Vorbegrifflichkeit, natürlich ebenso des eigenen. Beginnen wir mit der Frage, die Novalis selbst stellt:

II. „Was ist denn ein Gefühl?“

Der Ausdruck nimmt das lateinische *sensus/sensatio* (frz. und engl. *sens[e]/sensation* bzw. *sentiment*) auf. Im Deutschen steht ‚Gefühl‘ fast *indistincte* neben ‚Empfindung‘, obwohl es Autoren gibt, die einen Unterschied machen.⁸ Die Bedeutung oszilliert zwischen ‚Tast-

² aaO., S. 105, Z. 23.

³ aaO., Z. 11 – 13.

⁴ aaO., S. 106, Z. 4 ff.

⁵ aaO., S. 142, Z. 13.

⁶ aaO., Z. 20.

⁷ aaO., S. 107 o.

⁸ Michael Hissmann: *Ueber den inneren Sinn, und die innere Empfindungen*, 91/ 93–174, = *Dritter der Psychologische[n] Versuche, ein Beytrag zur esoterischen Logik*, Frankfurt/Leipzig 1777 (21788), hier: S. 98; vgl. S. 106, 159 f.

sinn‘ (einem unmittelbaren Berühren des Gegenstandes, *pars pro toto* für jeden sinnlichen Direktkontakt mit Gegenständen) und einer reflektierten Art und Weise, Sinneserlebnisse zu verarbeiten (dem Gefühl der Lust und Unlust oder von Schmerz und Freude, wie auch gesagt wird). Das Gefühl der Lust und Unlust bewertet, grob gesagt, die Tauglichkeit des empfangenen Eindrucks zur Beförderung oder Hemmung des Lebens.⁹ Damit ist Kants Klassifikation der Gefühle vorgegeben. Sie werden eingeteilt in solche, die ‚objektive‘ Eindrücke der Wirklichkeit verarbeiten (das „Materielle [Reale] derselben [wodurch etwas Existirendes gegeben wird]“; das sind die ‚Empfindungen‘ *sensu stricto*), und solche, die ‚subjektiv‘ Sinneserlebnisse (reflektierend) bewerten, insbesondere ästhetisch,¹⁰ und darum nur uneigentlich ‚Empfindungen‘ heißen.¹¹

Zu einem ähnlichen, wenn auch im einzelnen differenzierteren Ergebnis waren die Gefühlstheorien des 17. und frühen 18. Jahrhunderts gekommen. Sie hatten – grob gesagt – Gefühle irgendwo zwischen Wahrnehmungen und Urteilen angesiedelt.¹² Einige, wie der Ekel, ähneln in der Unmittelbarkeit ihres Sich-Einstellen auf physische Reize hin mehr einer Wahrnehmung (die Auffassung von Descartes in *Les Passions de l'âme*), andere, wie die Bewunderung oder die Beschämung, eher einem evaluativen Urteil (die Auffassung Humes im II. Buch seines *Treatise of Human Nature*).

Wir müssen nun einen kurzen Blick auf das Kompositum ‚Selbstgefühl‘ werfen.

III. Zwei Wortbedeutungen von ‚Selbstgefühl‘

Die Bestandteile dieses Ausdrucks sind erst spät in der deutschen Sprache aufgekommen. Als Bezeichnung einer gehobenen moralischen Selbstbewertung (unserem ‚Selbstwertgefühl‘ vergleichbar) scheint der Ausdruck seit dem 17. Jahrhundert geläufig, auch umgangssprachlich, während die zweite Bedeutung (Kenntnis der eigenen seelischen Vorgänge) auf Basedows Übersetzung des engli-

⁹ [Immanuel] *Kant's Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin (Reimer), (später:) von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin und Leipzig (später: Berlin) (de Gruyter), bisher 30 Bde., Berlin 1900 bzw. 1911 ff. (hinfort zit.: AA), Bd. VII, S. 153.

¹⁰ Komplizierter steht es um die moralischen Gefühle (wie die Achtung), die ich hier übergehe.

¹¹ Vgl. KU B XLII ff; S. 4 f. [dort auch die Rede vom „Lebensgefühl“] und S. 8 f.

¹² Gianfranco Soldati: „Rationalität der Gefühle“. In: *Emotion und Vernunft – Émotion et rationalité. Studia philosophica*, Vol. 59/2000, S. 109-127.

schen ‚inner [oder ‚internal‘] sense‘¹³ zurückzugehen scheint und nur im spezialistischen Kontext der empirischen Psychologie des endenden 18. Jahrhunderts eine allerdings mächtige Karriere machte. Diese Tradition hat dann auch dafür gesorgt, dass Selbstgefühle typischerweise als gegenständliche Kenntnisse verstanden wurden, in denen ein mentaler Observator gleichsam auf seine seelischen Zustände, auf den Träger dieser Zustände oder auf die persönliche Identität eines bewussten Lebens *over time* gerichtet war. Ein solches, wie Hissmann es nennt, ‚Sich-auf-sich-Zurückbeugen‘ der Seele hatten schon Descartes und Leibniz ‚Reflexion‘ genannt (im Gegensatz zum Wolff-Kantischen Wortgebrauch, wonach es das begriffsbildende Überdenken von Vorstellungen nach Kriterien der Differenzierung und der Vergleichung meint). Auch Locke verwendet den Ausdruck im cartesischen Sinne; und auf diese Verwendung stützt sich die empirisch-psychologische Tradition in Deutschland weitgehend.¹⁴ So ist im Blick auf das Selbstgefühl häufig die Rede von einer „Beobachtung [unserer] selbst“.¹⁵ Das war der Sinn, den Novalis eingangs für den Gehalt des Selbstgefühls abgewiesen hatte.

IV. Novalis' Abgrenzung von Fichte: Selbstgefühl als Gefühl einer Abhängigkeit vom Sein

Was wissen wir über Friedrich von Hardenbergs Kenntnis dieser Tradition? Die nächstliegende Quelle ist Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, vor allem deren praktischer Teil von 1795 sowie der *Grundriss der Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*.¹⁶ Fichtes Auffassung unterscheidet sich aber von der Hardenbergschen in einer wichtigen Rücksicht. Fichte deutet das Gefühl als Effekt einer Bestimmung, durch welche die ins Unendliche strebende *Tätigkeit*, als die er die Anschauung des absoluten Ich deutet, sich selbst *als* bestimmte Tätigkeit fasslich wird. Das setzt die metaphysische These voraus, dass das Ich eigentlich aller Bestimmung zuvorbesteht und dass auch die Tätigkeit nur ein Schema ist, unter dem das Absolute sich der Anschauung kenntlich macht. Nach dem alten Grundsatz des

¹³ Johann Bernhard Basedow (1764): *Philalethie. Neue Aussichten in die Wahrheiten und Religion der Vernunft bis in die Grenzen der glaubwürdigen Offenbarung*. 2 Bde., Altona, II, § 10.

¹⁴ Hissmann 1777, S. 97, unter Berufung auf Lockes *Essay Concerning Human Understanding*, Buch II, Kap. 1, § 4.

¹⁵ Hissmann, aaO., S. 108.

¹⁶ Belege in Frank: „Unendliche Annäherung.“ *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt/M. 21998, S. 811 ff.

Spinoza („omnis determinatio est negatio“), den Fichte reich ausbeutet, erfolgt Bestimmung durch Ausgrenzung all dessen aus der Sphäre eines Gegenstandes, was ihm selbst nicht zukommt.¹⁷ Fühlt nun das Ich, so fühlt es zwar sich¹⁸ (denn außer ihm ist nichts), genauer: seine eigene *Tätigkeit*; aber es fühlt sie als durch einen Widerstand auf sich zurückgetrieben; und diesen Widerstand deutet es auf dieser Stufe als Werk einer Gegenwirkung, die es sich nicht selbst zuschreiben kann, die aber nicht seine Tätigkeit aufhebt, sondern eben nur für eine Bewusstnahme disponiert. Jedenfalls ist für Fichte das Gefühl eine Bestimmung des Wollens, nicht des Vorstellens (im Bereich des Vorstellens kommt der *Empfindung* eine entsprechende Rolle zu; diese Wortbedeutung überwiegt im *Grundriß*). Und: Wer fühlt, ist nicht absolut.¹⁹ Noch zugespitzter formuliert: Als Selbstgefühl ratifiziert das Ich ein fortgeschrittenes Stadium seiner Selbstbestimmung und mithin einen erheblichen Verlust an Absolutheit. Es ist nicht *als* ein Absolutum Selbstgefühl; darum ist ‚Selbstgefühl‘ auch kein mögliches Substitut für das, was Fichte ab 1797 ‚intellektuelle Anschauung‘ nennen wird.

Ganz anders für Novalis. Er hat – wie mehrere philosophierende Zeitgenossen – den Gedanken, ein Absolutum könne zugleich eine epistemische Relation auf sich selbst (Ichheit oder Für-sich-Sein) einschließen, als selbstwidersprüchlich aufgegeben. Wird Ichheit als strenge Subjekt-Objekt-Identität verstanden, so wird sie durch das Urteil, das diese Identität in eine einsichtige Beziehung ausfaltet, gerade zu einem ‚Schein‘ verstellt. Von dieser Verstellung handelt der ontologisch und epistemologisch grundlegende Vorspann der *Fichte-*

¹⁷ Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe* der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob. Stuttgart-Bad Cannstadt 1962 ff. (hinf. zit.: GA). Hier: GA IV 2, S. 32, Z. 30 ff.; S. 34, Z. 28 ff.; S. 41 Z. 10 f.

¹⁸ In der Nachschrift der *Wissenschaftslehre nova methodo* betont Fichte – ganz traditionell – die Unmittelbarkeit des Gefühls, womit gemeint ist, dass es keine Form von gegenständlichem Bewusstsein sei: „Es ist daher unrichtiger Sprachgebrauch – OBJEKTE fühlen – diese fühlt man nicht, sondern Objekte schaut man an. Die Objekte [sind] da, ohne daß ich sie mir vorstelle [...]. Allein ein Gefühl ist nicht ohne ein Bewußtseyn [...] – ich fühle MICH – ich bin das fühlende und GEFÜHLE zugleich“ (GA IV.2, S. 63).

¹⁹ Darum konnte Fichte, seitdem er 1797 eine präreflexive ‚intellektuelle Anschauung‘ des Ich forderte, auch nicht auf den an sich naheliegenden Ausdruck ‚Selbstgefühl‘ zu ihrer Bezeichnung zurückgreifen. Dazu Jörg-Peter Mittmann: *Das Prinzip der Selbstgewissheit. Fichte und die Entwicklung nachkantischer Grundsatzphilosophie*. Bodenheim 1993. Und Guido Naschert: *Philosophische Lehrjahre. Beiträge zur intellektuellen Biographie des jungen Friedrich Schlegel (1772-1798)*. Diss. Tübingen 2001, S. 5.

Studien, die Aufzeichnungen Nr. 1-14.²⁰ Anders als Fichte nimmt Novalis die erste und ursprünglichste Kenntnisnahme des Selbst nicht als Selbstdurchsichtigkeit eines Tuns, sondern als ein ‚Nichtwollen‘ und ‚Nichttun‘, eben ein Gefühl: „Geseztseyn durch ein Nichtsetzen – ist reines *Gefühl*“²¹. Durchgängig ist bei ihm ‚Gefühl‘ mit einem Leiden konnotiert („Gefühl von Ohnmacht [...] – Abhängigkeit vom Unwillkührlichen“²²). Ich fühle genau dann, wenn ich meiner bewusst bin als nicht handelnd. Anders gesagt: Novalis nimmt die Selbsterfahrung des Ich, anders als Fichte, von Anfang an als diejenige eines Nicht-Absoluten, eines *ab initio* Endlichen. Wovon das Selbstgefühl sich abhängig fühlt, ist nicht es selbst in höherer Potenz, sondern eines, das gar nicht unter der Beschreibung eines Ich fasslich ist (denn ‚Sein‘ ist ja ‚kein reales Prädikat‘): das Sein im Sinne von Wirklichkeit.²³

Die Geschichte des Ich beginnt also nicht mit einer „*That-handlung*“²⁴, sondern mit einem Selbstgefühl. Es stellt sich ein nicht in Folge oder als unmittelbarer ‚Reflex‘²⁵ einer Selbsttätig-

²⁰ Dazu Frank, „*Unendliche Annäherung*“, aaO., S. 802 ff.

²¹ NS II, S. 125, Nr. 31, Z. 1.

²² AaO., S. 259, Nr. 508, Z. 26 f.

²³ Wenigstens für den Fichte der ersten *Wissenschaftslehre* ist Sein dagegen einfach der inerte Niederschlag einer sich selbst misskennenden vorgängigen Tätigkeit. Vgl. die spätere Formulierung aus dem Brief vom 31. Mai – 7. August 1801 an Schelling: „Seyn ist – *sich nicht durchdringendes Sehen*“ (Fichte-Schelling – *Briefwechsel*. Eingeleitet von Walter Schulz, Frankfurt/M. 1968, 127.). Schon darum kann Fichte dem Selbstgefühl keine ausgezeichnete Position in der Hierarchie der Handlungen und Selbsterfahrungen seines absoluten Ich zuerkennen. So kann er denjenigen, die, wie Platner (darüber später mehr), dem „Ich bin“, also der Existenz des Referenten von Selbstbewusstsein, ein Selbstgefühl zuordnen wollen, entgegenhalten: „Die Philosophie darf nicht in Absicht des *dass* (denn dies muss unter Voraussetzung eines Ich [allererst] streng erwiesen seyn), sondern lediglich in/ Absicht des *was* an sein Selbstgefühl verweisen. Das Vorhandensein eines gewissen Gefühls postulieren, heisst, nicht gründlich verfahren“ (Fichtes *Werke*, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Neudruck Berlin: de Gruyter, 1971, [zit.: WW] I, 295 f.). Fichte will also – trotz Kants Angriff auf die ontologischen Grundlagen des ontologischen Gottesbeweises – die Existenz des Ich (seine bewusstseins-transzendente *quodditas*) aus dem Bewusstsein (oder den ihm allein zugänglichen ‚realen Eigenschaften‘ seines Gegenstands) verständlich machen oder herleiten. Novalis hingegen argumentiert fest auf dem von Crusius, Kant, Jacobi, ja selbst Platner geebneten ontologischen Boden.

²⁴ Johann Gottlieb Fichte: *Werke*. Hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1971. (Nachdruck der *Nachgelassenen Werke*, Bonn 1834/35 und der *sämtlichen Werke*, Berlin 1845/46. Hinfert zit.: WW). Hier: WW I, § 1, 91; GA IV.2, S. 29 o.

²⁵ Ich beziehe mich auf eine erhellende Formulierung in Fichtes *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre* (von 1813): „Es ist das innere Wesen des Sehens und untrennbar von ihm und seinem Sein [meint: Wesen], daß es sich sieht, daß es seinen Reflex, oder sein unmittelbares *Für sich sein* bei sich führt“ (WW IX, 77.).

keit²⁶, sondern einer Wirkung des Seins, das nicht mehr als unbewusst produziertes Produkt eines ‚absoluten Ichs‘ verstanden wird.

Fichte selbst hatte bei Platner in Leipzig studiert wie später Novalis. Auf Wunsch seiner Studenten richtete Fichte sogar ein Kolleg ein, dem Platners *Philosophische Aphorismen* zugrunde lagen und das u. a. Hölderlin besucht hat. Auch Karl Heinrich Heydenreich war beider Lehrer gewesen. Novalis schildert den einen als eingebildeten Redner²⁷, den anderen als unübertroffenen literarischen Langweiler.²⁸ Sowohl Platner als auch Heydenreich haben den Gedanken des Selbstgefühls mit dem Existenzbewusstsein enggeführt. Bei Heydenreich findet sich auch schon die (später durch Schleiermacher berühmt gemachte) Idee einer absoluten „Abhängigkeit“ des Selbstbewusstseins vor Wirklichkeit.²⁹

V. Der Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit (dem Denken) und der Erfahrungsbezug des Seins

Dass Sein von einer Art Gefühl aufgefasst werde, war – wie im Detail zu zeigen wäre – verbreitete Überzeugung des 18. Jahrhunderts. Sie findet sich z. B. bei Rousseau, Crusius, Tetens, Herder, Jacobi, Platner oder Heydenreich. Dabei habe ich bewusst nur Autoren genannt, mit denen Fichte, jedenfalls aber Novalis nachweislich bekannt waren.

Die Ansicht, die uns hier interessiert, besagt, Gefühl – als ein Modus der Erfahrung – sei das Organ der Auffassung von Wirklichkeit (Sein als ‚absolute Position‘ oder ‚Existenz‘ in Kants berühmter Erklärung). Sie besagt nichts Geringeres, als dass Erfahrung (die Empfindung als Direktberührung der Gegenstände einschließt) „der einzige Charakter der Wirklichkeit“ sei.³⁰ Auch Kant zögert nicht, der Erfahrung des eigenen Existierens ein Gefühl zuzuordnen: „Das Erste, was ganz gewiß ist, ist das: daß ich bin; ich fühle mich selbst, ich weiß gewiß, daß ich bin“.³¹ Und diese Kenntnis ist nicht begriff-

Sie nimmt eine Formulierung der *Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1801 auf: „Fürsichseyn – absolute Möglichkeit, in jedem Seyn zugleich Reflex desselben zu seyn“ (aaO., II, S. 33.₄). Von ihr spricht Fichte auch im Brief an Schelling vom 15. Januar 1802 als vom „Grund-Reflexe“ (*Fichte-Schelling – Briefwechsel*, aaO., S. 152).

²⁶ Walter Schulz (Hg.): *Fichte-Schelling – Briefwechsel*. Frankfurt/M. 1968

²⁷ NS II, S. 567, Nr. 205.

²⁸ AaO., 462/4, Nr. 111; vgl. 457/9, Nr. 103.

²⁹ Karl Heinrich Heydenreich (1789): *Natur und Gott nach Spinoza*. Erster Band, Leipzig: in der Joh. Gottfr. Müllerschen Buchhandlung. Hier: S. 55-67.

³⁰ KrV A 225 = B 272 f.; A 597 ff. = B 625 ff.

³¹ AA XXVIII/1, 206, Z. 3 f.

lich, sondern ein Analogon der Sinneserfahrung. „[D]as Ich ist gar kein Begriff“. Die „Vorstellung der Apperception, das Ich“, als Begriff zu denken, würde nämlich heißen, das entsprechende Prädikat auch anderen Gegenständen zuschreiben zu können. „Nun ist es [das Ich] nichts mehr als ein Gefühl eines Daseins, ohne den mindesten Begriff“. ³² Jacobi hat das direkt übernommen: „Selbst von unserem eigenen Daseyn haben wir nur ein Gefühl; aber keinen Begriff“. ³³ Dem entspricht die viel umrätselte Fußnote B 422 f. zu den B-Paralogismen. Das ‚Ich denke‘, heißt es dort, sei ein empirischer Satz und enthalte den Satz ‚Ich existiere‘ in sich. Ihm entspreche eine „unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung“. ³⁴ Schelling war der erste, der darin 1796/97 ein Anzeichen dafür sah, dass Kant trotz seiner angestrengten Leugnung der intellektuellen Anschaubarkeit des reinen Ichs im Blick auf den Erfahrungscharakter des ‚ego sum‘ eine intellektuelle Anschauung annehmen musste. ³⁵ Kant und Schelling standen damit in Leibniz‘ Tradition, der dem Ich-Gedanken, der Apperception, nicht den Status einer apriorischen Vernunft-, sondern lediglich den einer kontingenten Tatsachenwahrheit zugestand. Sie sei gleichwohl grundlegend („première“), und unmittelbar gewiss, „parce qu’il y a immédiation entre le sujet et le predicatum“. ³⁶ Aber es liegt kein logischer Widerspruch in der Behauptung ‚Derjenige, der sich ‚ich‘ nennt, hätte auch nicht sein können‘.

Die dieser These zugrunde liegende Auffassung von Sein und Wirklichkeit hat Kant schon 1763 im *Einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (besonders in den ersten beiden Betrachtungen der Ersten Abtheilung³⁷) entwickelt. ³⁸ ‚Sein überhaupt‘ wird dort mit ‚Position‘ gleichgesetzt, einem, wie Kant

³² AA IV, 334 mit Anm.

³³ Friedrich Heinrich Jacobi: *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*. Neue vermehrte Auflage, Breslau 1789; neu in Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske (Hrsg.), *Schriften zum Spinoza-Streit*, in: Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*, Gesamtausgabe, Bd. 1 (in 2 Büchern), Hamburg und Stuttgart (Meiner und Frommann-Holzboog) 1998 (die Originalpaginierung ist in der Neuedition mit angegeben). Hier: Jacobi 1789/1998, 420, Anm.

³⁴ KrV B 422; vgl. B XL/XLI.

³⁵ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Sämtliche Werke*, hg. von K. F. A. Schelling, I. Abtheilung Bde. 1–10; II. Abtheilung Bde. 1–4, Stuttgart: Cotta 1856–1861) (zit.: SW), I/1, 401 f. mit Anm. 1.

³⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz: *Philosophische Schriften*, französisch und deutsch, (Insel-Studienausgabe), hg. und übersetzt von Hans Heinz Holz, Frankfurt/M. 1986–1990 (zit.: PS), Bd. 2, S. 428 u.

³⁷ AA II, S. 70–81.

³⁸ Dazu ausführlich Frank: „Unendliche Annäherung“, aaO., S. 666 ff.

sagt; „völlig einfach[en]“, mithin „unauflöslich[en]“ Begriff.³⁹ ‚Einfach‘ meint, dass ‚Sein‘/‚Position‘ ganz univok verwendet wird, obwohl sich bei näherem Hinsehen zweierlei Verwendungsweisen unterscheiden lassen: eine absolute und eine relative. Im ersten Falle wird ein Begriff als nicht-leer interpretiert, seinem Gegenstand wird schlechterdings das Bestehen zugesprochen, ohne weitere prädikative Bestimmung (Beispiel: ‚Es *ist* ein Gott‘; ‚Wenn das *ist*“ [wie die Schweizer sagen]). Nicht so im zweiten Falle; hier meint ‚Sein‘ das ‚ist‘ der Kopula, durch deren Verknüpfungsleistung einem Gegenstand wahrheitsgemäß eine Eigenschaft zugesprochen und der Gegenstand so ‚bestimmt‘ wird.⁴⁰ ‚Absolute Position‘ meint mithin: nacktes Dasein, Wirklichkeit oder Existenz (die Begriffe sind bei Kant synonym): *ob* eine Sache ist; ‚relative Position‘: Bestimmtheit: *was* die Sache ist. *Was* eine Sache ist, nennt Kant auch ihre ‚Realität‘ (von ‚realis‘: sachbetreffend oder einer Sache zugehörig).⁴¹ Kants Pointe ist, dass ‚Sein‘ im Sinne von Existenz „gar kein Prädikat oder Determination von einem Dinge“ ist.⁴²

Kant bezieht sich an einer entscheidenden Stelle auf das Werk eines „berühmte[n]“ Vorläufers.⁴³ In der Tat war es Crusius, der Kants Gedanken von der Irreduzibilität der Existenz auf einen Gedanken – als Möglichkeitsentwurf – vorgearbeitet hatte. „Das blosses Seyn in Gedanken machet die Möglichkeit aus“, sagt Crusius, ganz in Kants Sinne.⁴⁴ „Daher sagen wir auch: *möglich* ist, was sich denken

³⁹ Warum ‚Position‘? Kant folgt hier dem lateinischen Wortgebrauch Baumgartens, dessen *Metaphysica* (in der 4. Ausgabe von 1757) seinen entsprechenden Vorlesungen als Vorlage diente. In Pars I („Ontologia“), Caput I, Sectio III („Ens“) sagt Baumgarten: „Quod aut ponitur esse A, aut ponitur non esse A, DETERMINATUR. Quod vero tantum ponitur esse aut A, aut non A, est INDETERMINATUM“ (§ 34 [AA VII, 33]). Baumgarten kennt auch schon die Unterscheidung des logischen oder prädikativen Seins vom Sein-überhaupt, das er als bestimmbar, aber nicht bestimmt bezeichnet. Entsprechend unterscheidet er, wie Kant, ‚absolute‘ (bestimmungsunabhängige) und ‚relative‘ (bestimmungsfähige) Begriffe (§ 37, vgl. Reflexion Nr. 3525 [aaO., 35]). Natürlich versteht Baumgarten etwas ganz anderes unter ‚absoluten Begriffen‘, als was Kant seit 1763 ‚absolute Position‘ nennt – eine Position, die ja gerade der Leibniz-Wolffschen Ontologie den Garaus machen will.

⁴⁰ Vgl. *KrV* B 140 f., § 19; A 598 f. = B 626 f.

⁴¹ *KrV* A 143 = B 182.

⁴² AA II, aaO., S. 72.

⁴³ AA O., S. 76 u. unter Bezug auf Christian August Crusius: *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*. Leipzig 1745 (Reprogr. Nachdruck Hildesheim: Olms, 1964 [= *Die philosophischen Hauptwerke*, hg. von Giorgio Tonelli, Bd. 2]), 73-5.

⁴⁴ AA O., S. 74, § 46.

läßt“.⁴⁵ Und er unterscheidet mit Nachdruck – in scholastischer Tradition, aber mit anti-essentialistischer Stoßrichtung – an jedem Ding die zwei Aspekte, *dass* es ist, und *was* es ist. Der erste heißt Existenz, der zweite Wesen.⁴⁶ Das Einhorn hat ein Wesen (z. B. trägt es ein Horn auf der Stirn und lässt sich nur von einer Jungfrau zähmen), ohne darum zu existieren. Der Bewusstseinsmodus, der der Existenz entspricht, ist darum (wie bei Kant) nicht der Gedanke, sondern die unmittelbare und nicht-inferentielle Kenntnissnahme, die in der empiristischen Tradition ‚Empfindung‘ genannt wird.⁴⁷ Sofern wir einen Gegenstand nur danach betrachten, „wie fern er im Verstande ist“, wir uns also einen ‚Begriff‘ davon machen können⁴⁸, insofern betrachten wir lediglich sein Wesen, absehbend von seiner Wirklichkeit, die dem Wesen nie widersprechen kann.⁴⁹ Nun beruhen unsere primitiven epistemischen Beziehungen zur Welt auf Empfindungen, und Empfindungen sind Kenntnissnahmen von Existierendem.⁵⁰ Wäre nicht einiges empfunden, so könnte in der Folge nichts gedacht werden. Diese Konsequenz nennt Crusius den erkenntnistheoretischen Vorrang des Wirklichen vor dem Möglichen. Der natürliche oder wesentliche Vorrang besteht darin, dass nichts möglicherweise existieren könnte, was nicht kausal von einem existierenden Gegenstand abhängig wäre⁵¹. Das ist ein früher Vorläufer der These, dass die Existenz dem Wesen (der Essenz) vorangeht.

Nicht minder energisch als Kant (und andere) hat Crusius den Erfahrungs- bzw. Empfindungsbezug der Wirklichkeit betont. Im § 45 seines Hauptwerks werden Empfindungen „[u]nseren ersten Gedanken [...], und also [sic!] Gedanken von existierenden Dingen“, genannt.⁵²

Denn [sagt er] die *Empfindung* ist eben derjenige Zustand unsers Verstandes, da wir etwas unmittelbar als existierend zu denken gezwungen

⁴⁵ Vgl. aaO., S. 94: „Was gedacht wird, aber noch nicht existiert, oder von dessen Existenz wir abstrahieren, nennen wir *möglich*.“ Vgl. S. 95, § 56.

⁴⁶ AaO., S. 29 f., § 17.

⁴⁷ AaO., S. 17-19, § 16.

⁴⁸ AaO., S. 95, § 56.

⁴⁹ Crusius unterscheidet noch, gar nicht unähnlich wie nachmals Kripke, eine ideale oder gedankliche Möglichkeit von einer „*reale[n] Möglichkeit*, oder *Möglichkeit ausser den Gedanken*“. Jene besteht in reiner Widerspruchsfreiheit, diese darin „daß auch zu dem gedachten Dinge zureichende Ursachen wirklich vorhanden sind, welche nur in den Stand der Action kommen dürfen[...]“ (Crusius 1745/1964, S. 96, § 56).

⁵⁰ AaO., S. 98, § 56.

⁵¹ AaO.

⁵² AaO., S. 73.

sind, ohne daß wir es durch Schlüsse zu erkennen brauchen, und ohne daß ein anderer Zustand darauf erfolgt, aus dessen Vergleichung mit dem vorigen wir wahrnehmen, daß wir uns etwas nur eingebildet hätten, welches z. E. beym Traume geschiehet.⁵³

Empfindung, präzisiert Crusius sodann, tritt in zweierlei Form auf: als bestehend von außerseelischen Dingen und von innerseelischen Zuständen. Auch unsere eigene Existenz wird danach (innerlich) empfunden. Crusius kritisiert Descartes, aus dem Denken aufs Sein geschlossen zu haben, da es sich doch um gar keinen Schluss, sondern um ein unmittelbares ‚Bewusstsein‘ meines Existierens handle, und dieses Bewusstsein sei Empfindung⁵⁴ – eine Kritik, die weitgehend die spätere Schellingsche vorwegnimmt.⁵⁵ Mit Recht macht Crusius geltend, dass, selbst wenn ich den Schluss vom Denken⁵⁶ aufs Sein als gültig annehmen wollte, zunächst einmal die Existenz der Gedanken sichergestellt sein müsse.⁵⁷ Sartre hat besonders lichtvoll aufgezeigt, dass andernfalls ein infinites ontologischer Regress ausbräche, der Sein auf Denken reduziert, das aber selbst nur *ist*, sofern ein zweiter Gedanke es denkt, und so fort. Auf die Weise bliebe das Sein des Denkens (oder, nach der Berkeleyschen Formel, des *percipi*) in alle Ewigkeit unausgemacht.⁵⁸

Machen wir einen kühnen Zeitsprung und blicken auf einen Text, der in enger gesistiger und zeitlicher Nachbarschaft zu Novalis' *Fichte-Studien* entstanden ist, nämlich Hölderlins *Urtheil und Seyn*, so finden wir beide Gedanken: den des Vorrangs der Wirklichkeit vor der Möglichkeit und den Erfahrungsbezug der ersteren, eng zusammengeführt.⁵⁹ Hölderlin notiert: „Es giebt für uns keine denkbare Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit war. [...] Der Begriff der Möglichkeit

⁵³ AaO., S. 28.

⁵⁴ AaO., S. 29.

⁵⁵ SW I/10, 4 ff., bes. S. 9-12.

⁵⁶ Ein Ausdruck, den Descartes allerdings in viel weiterem Umfang verwendet, als es Crusius und Schelling ihm unterstellen, nämlich als Empfindungen und überhaupt alle Vorstellungsarten einschließend.

⁵⁷ „Wenn man also unsere Existenz aus der Existenz unserer Gedanken schlüssen [sic!] will: So muß man erst die Existenz unserer Gedanken selbst aus einer Empfindung, nemlich aus der innerlichen Empfindung oder dem Bewußtseyn derselben voraus setzen“ (Crusius, aaO., S. 29).

⁵⁸ Sartre: *Conscience de soi et connaissance de soi* (hinfort zit.: Sartre 1947). In: Manfred Frank (Hg.): *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, S. 367-411. hier: S. 376 ff.

⁵⁹ Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke* (Historisch-Kritische [Frankfurter Hölderlin-] Ausgabe). Hg. von Dietrich E. Sattler, Frankfurt/M.-Basel 1975 ff.; hier: Bd. 17, S. 156, Z. 46 ff.

gilt von den Gegenständen des Verstandes, der der Wirklichkeit von den Gegenständen der Warne[h]mung und Anschauung“⁶⁰. Das war Kants Ansicht: Denken vollzieht sich nicht nur in logischer Widerspruchsfreiheit, sondern setzt auch etwas voraus, an dem sich die Widerspruchsfreiheit von Prädikationen bewähren lässt. Der Satz ‚*a* kann nicht zugleich *B* und *non-B* sein‘, setzt das Bestehen von *a* voraus. Kant sagt: Gibt es „kein Materiale zu irgend etwas Denkllichem, [so fällt] alle Möglichkeit [...] gänzlich weg“⁶¹. Das lässt sich auch so formulieren: Es wäre widersinnig, etwas als eine Möglichkeit von etwas zu erwägen, das nicht zunächst als wirklich unterstellt wäre. Darum setzt der Sinn von Sein als Prädikabilität den Sinn von Sein als „schlechthin Gesetzt sein“ voraus⁶². Dies existentielle Sein kann logischerweise kein ‚reales‘ (also kein sachqualifizierendes) Prädikat, mithin nicht etwas bloß Denkbare,⁶³ es muss ein durch Wahrnehmung Bestätigtes (oder prinzipiell ein empirisch Ausweisbares) sein, sonst fehlt dem Begriff ‚Sinn und Bedeutung‘.

V. Gefühl als ‚Grundsinn‘

Hier haben wir also einen ersten Anhalt für das Verständnis der These, die Novalis von Jacobi (und anderen) übernehmen wird, es sei nicht das Denken, sondern das ‚Gefühl‘, dem das ‚Sein‘ gegeben werde. Gefühle gehören ja – wie die Wahrnehmungen – zur Klasse der Anschauungen; und nach einigen Theoretikern, etwa Condillac oder

⁶⁰ AaO., Z. 31 f., S. 35-37.

⁶¹ AA II, S. 78.

⁶² AaO.

⁶³ Es muss freilich berücksichtigt werden, dass Kant seinen Möglichkeitsbegriff in den ‚Postulaten des empirischen Denkens‘ nicht lediglich – wie Leibniz (vgl. *KrV* A 232) – als logische Widerspruchsfreiheit, sondern als ‚reale‘ Möglichkeit eines empirischen Gegenstandes versteht. Realmöglichkeit meint Konformität „mit den formalen Bedingungen der Erfahrung“ (A 218, A 221 f.), die ihrerseits, wie alles Empirische, ein a priori nicht antizipierbares Materiale einschließen: „Da aber an den Erscheinungen etwas ist, was niemals a priori erkannt wird, und welches daher auch den eigentlichen Unterschied des Empirischen von dem Erkenntnis a priori ausmacht, nämlich die Empfindung (als [Rezipientin der] Materie der Wahrnehmung), so folgt, daß diese es eigentlich sei, was gar nicht antizipiert werden kann“ (A 167; vgl. A 226 u.: „Da nun keine Existenz der Gegenstände der Sinne völlig a priori erkannt werden kann [...]“). Darum ist auch Realmöglichkeit nicht Konstruierbarkeit a priori nach Art mathematischer oder rein-physikalischer Erkenntnisse (A 223 f.). Und die Leibnizsche Opposition alternativer möglicher Welten von unserer aktualen ist für Kant schief (A 230 ff.): Das Reich des Möglichen ist eben nicht prinzipiell größer als das des Wirklichen, weil Begriffe in transzendentaler Hinsicht nicht möglich sind, wenn sie keine ‚Bedeutung‘, d. h. keinen Empirie-Bezug haben (vgl. den Beginn des Kapitels über ‚Phaenomena und Noumena‘).

Lossius, steht ‚Gefühl‘ *tout court* für die Wirkung der Reizung, für die alle Sinne empfindlich sind, also für die „fünffache Art des Afficirt-werdens“⁶⁴. Condillac sprach in seinem *Traité des sensations* von einer vagen organischen Gesamtempfindung, die er das ‚Grundgefühl‘ („*sentiment fondamental*“) nannte und aufs engste mit dem Tastsinn assoziierte.⁶⁵ Das Fühlen im Sinne von Tasten ist *pars pro toto* der Sinn schlechthin: das privilegierte Organ zur Kontaktnahme mit der Wirklichkeit physischer Gegenstände. Sagen wir vereinfacht: Die Auffassung vom Gefühl als Erkenntnisorgan der Wirklichkeit, beruht auf einer metonymischen Ausdehnung der Bedeutung von ‚Gefühl‘ als Tastsinn aufs Gefühl als Gewahrung der Affektion.

VI. Die Verknüpfung der Thesen IV. und V. in der These vom Selbstgefühl als epistemischem Organ zur Erfassung der eigenen Existenz

Tatsächlich ist die Rede vom Gefühl des eigenen Daseins keine Erfindung Jacobis, den ihm (wie er behauptet) der Genius des Französischen eingegeben hätte.⁶⁶ Gewiss hatten sich Rousseau und andere französische Schriftsteller seiner wiederholt bedient, um den gleichen Sachverhalt des ursprünglichen, nicht begriffsvermittelten Seinsbewusstseins zu bezeichnen, aber nicht sie allein. Rousseau etwa hatte in der *Profession de foi du Vicaire Savoyard*⁶⁷ gefragt, ob es ein spezifisches, von den einzelnen Sinnen und den durch sie vermittelten Empfindungen unabhängiges Gefühl meines eigenen Daseins gebe („Ai-je un sentiment propre de mon/ existence, ou ne la sens-je que par mes sensations?“)⁶⁸. Die Frage wird bald darauf positiv beschieden: Meine Gefühle – und Wahrnehmen ist auch ein Fühlen⁶⁹ – ereignen sich in mir, aber sie machen mein Selbst nicht aus. Mein Selbst ist spontan oder – was das gleiche bedeutet – intelligent.⁷⁰ Es urteilt über die Sinneseindrücke,⁷¹ und es

⁶⁴ Johann Christian Lossius: *Neues philosophisches allgemeines Real-Lexikon oder Wörterbuch der gesamten philosophischen Wissenschaften in einzelnen, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden Artikeln*. Erfurt, Rudolphi, II. Bd. 1804, S. 378 f.

⁶⁵ Étienne Bonnot, Abbé de Condillac (1984): *Traité des sensations* (1754). *Traité des animaux* (1755). Paris, Fayard, 1984, S. 89 f.

⁶⁶ Jacobi 1789/1998, S. 193 f.

⁶⁷ Jean-Jacques Rousseau: *Profession de foi du vicaire savoyard*. In: *Œuvres complètes*, Bd. IV, Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris, S. 565 ff. Hier: im IV. Buch des *Émile* S. 565-635.

⁶⁸ AaO., S. 570 f.

⁶⁹ AaO., S. 571.⁶

⁷⁰ AaO., S. 573.^{3/4}

⁷¹ Denken und Urteilen sind einerlei – S. 571 f.

vermag dem Ausdruck *ist* einen Sinn zu verleihen: nämlich den des Wahrseins.⁷² Sinneseindrücke vergleichen, unterscheiden, zusammenstellen, kurz: beurteilen ist aber nicht empfinden. Darum beruhen Irrtümer nicht auf der Empfindung, sondern auf dem Urteil: einer auch falsch sein könnenden Aussage.⁷³ Und darum ist das intelligente Wesen oder Ich nicht Gegenstand eines besonderen Sinns.⁷⁴ Das bedeutet aber nicht, dass es sich mithin nicht durch ein *Selbstgefühl sui generis*, ein „sentiment du moi“⁷⁵, gegeben wäre. Rousseau spricht von ihm auch an anderen Stellen des *Emile*: „[I] [l’homme-enfant] n’auroit qu’une seule idée, savoir celle du *moi* à laquelle il rapporteroit toutes ses sensations, et cette idée ou plutôt ce sentiment seroit la seule chose qu’il auroit de plus qu’un enfant ordinaire.“⁷⁶ Dies ursprüngliche Selbstgefühl, das ‚j’existe‘ zum Gehalt hat, ist von den einzelnen Sinneseindrücken spezifisch verschieden: Ich existiere unabhängig von meinen Sinnesempfindungen, auch wenn ich nur durch sie Bewusstsein meiner Existenz habe. Denn die Pointe des Zusammenhangs zwischen Denkvermögen und Urteils- bzw. Wahrheitsfähigkeit,⁷⁷ die alle ihren Sitz im Ich haben, ist eben für den Vikar, dass nur das Denken trägt, nicht aber die Sinne: „ainsi ma règle de me livrer au sentiment plus qu’à la raison est confirmée par la raison même“.⁷⁸ Außerdem zeigt ein Gedankenexperiment, dass sinnlich gewahrbare Teile ausgedehnt sind, nicht aber das Gefühl selbst: „Les parties sensibles sont étendues mais l’être sensitif est indivisible et un“.⁷⁹ Insbesondere ist das Bewusstsein meiner selbst von einer eigentümlichen Gewissheit („M’étant, pour ainsi dire, assuré de moi-même“⁸⁰): Sie steht nicht in der wahr-falsch-Alternative und muss daher, der Analogie nach, als sinnlich beschrieben werden. Außerdem impliziert Selbstbewusstsein eine Existenz Erfahrung, und Existenz wird nur vom Gefühl, nicht vom Denken aufgefasst. Im Gefühl ist ein präkognitiver Seinsbezug besiegelt: „Exister, pour nous, c’est sentir: notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence, et nous avons eu des sentiments avant

⁷² AaO., S. 571 u.

⁷³ AaO., S. 572 f.

⁷⁴ AaO., 572.₄

⁷⁵ Roland Mortier: „À propos du sentiment de l’existence chez Diderot et Rousseau: Note sur l’article de l’Encyclopédie“. In: *Diderot Studies* 6 (1964), S. 183–195.

⁷⁶ Rousseau 1969, S. 280.

⁷⁷ Vgl. die Rede von einer „faculté intelligente“ als „puissance de juger“ (S. 586.₂).

⁷⁸ Rousseau: *Œuvres complètes*. Bd. IV, aaO., S. 573.₄.

⁷⁹ AaO., S. 584 Anm.

⁸⁰ AaO., S. 573.₅.

des idées“.⁸¹ Schon früher: „Je sens mon âme; je la connois par le sentiment et par la pensée; je sais qu'elle est, sans savoir quelle est son essence“.⁸² Das war die alte cartesische These, dass das *cogito* unmittelbar nicht weiß, was es ist, sondern nur, dass es ist. Und das weiß es durchs Selbstgefühl: „Exister pour nous, c'est sentir“.⁸³ Wie man weiß, spielt das ‚sentiment de l'existence‘ auch sonst eine Rolle in Rousseaus Werk, vor allem in der späten V. *Rêverie d'un promeneur solitaire*. Hier ist, was im *Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars* noch in Frageform gekleidet war, zur Behauptung geworden, wenngleich im Zusammenhang der Beschreibung eines außerordentlich-meditativen Seelenzustands, der zu einer Erfahrung des Absoluten prädisponiert, die in ihrer Selbstgenügsamkeit nicht unbedingt mit einer transzendenten Gotteserfahrung zu verwechseln ist:

De quoi jouit-on dans une pareille situation? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de soi-même comme Dieu. Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre l'existence chère et douce et à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur.⁸⁴

Rousseau weist der Existenzerfahrung damit ein eigenes Gefühl zu, das nicht mit Sinnesfahrungen im engeren Sinne zusammenfällt.⁸⁵ Damit steht er nicht allein. Auch Hissmann kennt eine „Art des Selbstbewusstseyns“, die in nichts als dem „Gefühl unsers gegenwärtigen Daseyns“ besteht.⁸⁶ Auch er gibt von ihm – oder richtiger: von einer seltenen Varietät seiner – eine eher meditative Beschreibung, die an diejenige Rousseaus erinnert:

Eine jede nicht zu leise, aber auch nicht zu heftige Erschütterung unsrer äußern Sinnen, die / wir gewahr nehmen, gestattet uns das zuweilen so süße Gefühl, daß wir jezt da sind.⁸⁷

⁸¹ AaO., S. 600 o.

⁸² AaO., S. 590, 3.

⁸³ AaO., S. 600 o.

⁸⁴ Jean-Jacques Rousseau. *Rêveries d'un promeneur solitaire*: In: *Œuvres complètes*. Bd. I. Édition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris 1959, S. 993/5-1099, hier: S. 1047. Vgl. den Kommentar zu aaO., S. 1800 („Éprouver en soi l'absolue suffisance, c'est aussi bien se passer de Dieu“) sowie den zu Rousseau, *Œuvres Complètes*, Bd. IV, S. 1520 ff.

⁸⁵ Martin Rang: *Rousseaus Lehre vom Menschen*. Göttingen 1959 (1965), S. 178.

⁸⁶ Hissmann, aaO., S. 117.

⁸⁷ Diesem Gefühl entgegengesetzt ist die nicht minder entrückte Erfahrung des Erhabenen, die unser Selbstgefühl fast auslöscht. Man wird dadurch „in ein solches

Üblicherweise wissen wir von unserem eigenen Dasein durch Sinneserfahrungen („sensations“). Sie erlauben uns eine Art Selbstvergegenwärtigung: „Nous ne sommes assurés de notre existence que par des sensations. C'est la faculté de sentir qui nous rend présents à nous-mêmes“⁸⁸ (Artikel *Homme moral* der *Encyclopédie*)⁸⁹. Auch D'Alembert macht im *Discours préliminaire* die Verbindung zwischen konkreter Sinnesempfindung und unbestimmtem Existenzgefühl: „Rien n'est plus incontestable que l'existence de nos sensations [...]. La première chose que nos sensations nous apprennent, et qui même n'est pas distinguée, c'est notre existence“.⁹⁰ Das ist auch Meiners' Überzeugung: Wir haben kein Gefühl unseres Daseins,

wenn nicht unsere Sinne, oder Seelen Organen [sic!] auf eine uns selbst bemerkbare Art leiden, oder thätig sind. Selbstbewußtseyn, und Gefühl unserrer Existenz hört auf, wenn Sinne und Kräfte ganz ruhen, oder wann dies nicht möglich ist, so verändert werden, und wirken, daß wir ihre Eindrücke und Wirkungen nicht wahrnehmen.⁹¹

Rousseau kannte, als er das *Glaubensbekenntnis des savoyardischen Vikars* schrieb (zwischen 1760 und 1761, Erstdruck 1762), noch nicht die erst 1765 (in Amsterdam u. Leipzig) publizierte *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* von Leibniz. Dort wird gesagt, dass wir unsere eigene Existenz nur aus der Anschauung kennen („que nous connaissons *notre Existence* par l'intuition“ [Livre IV, Chap. IX, § 2])⁹² und dass dieselbe, die nun auch „Apperzeption“ genannt wird, ihrer Unmittelbarkeit und ihres unübertroffen hohen Gewissheitsgrades unerachtet, doch nur eine (wenn auch die elementar-

Nachdenken versenkt, daß man sein Daseyn gar nicht mehr fühlt“. Die Seele trete bei dergleichen „tiefsinnigen Spekulationen gleichsam aus dem Körper hinaus“ (Hissmann, aaO., S. 117 ff.).

⁸⁸ Jean le Rond D'Alembert & Denis Diderot (éds.): *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, par une société de gens des lettres. 35 volumes, Paris 1751-1780, zit. nach dem Faksimile-Nachdruck Stuttgart 1966/67. Hier: S. 8, 275.

⁸⁹ In: Joachim Ritter / Karlfried Gründer: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 9, Basel 1995. S. 678 f. Ebenso Hissmann, aaO., S. 117 f.

⁹⁰ *Encyclopédie*, aaO., Bd. 1, S. 11.

⁹¹ Christoph Meiners: *Psychologisches Fragment über die Verschiedenheiten des innern Bewußtseins*. In: ders.: *Vermischte Philosophische Schriften*. Zweiter Theil, Leipzig 1776, S. 3-44. Hier: S. 13.

⁹² Freilich hatte Théophile in I.vii, § 1 der *Nouveaux Essais* gesagt, dass sich die Sinne „augenscheinlich“ von der *Existenz* der wahrnehmbaren Dinge nicht ohne die Hilfe der Vernunft („sans le secours de la raison“) überzeugen können. „Ainsi je croirois que la consideration de l'existence vient de la reflexion“ (*PS* 3.1, S. 142). Vgl. *PS* 3.2, S. 428.

ste) *Erfahrungskennntnis* ausmache; die Apperzeption erfasse eine zufällige oder eine Wahrheit *a posteriori*.⁹³ Wir sahen es schon im Zusammenhang mit Kants These, das ‚Ich denke‘, in dem sich die reine Apperzeption ‚ausdrückt‘, sei ein ‚empirischer Satz‘.

Das für uns hier Entscheidende ist die wesentliche Korrelation des Seins mit einer Art von sinnlichem Bewußtsein – alle Ausdrücke wie ‚Empfinden‘, ‚Wahrnehmen‘, ‚Anschauen‘, ‚Fühlen‘ gehören ja zur Sphäre der sinnlichen Vorstellungen. Und der Grund dafür ist, dass, nach der gemeinschaftlichen These Leibnizens, Diderots, Rousseaus, Crusius‘, Kants und Jacobis, Sein sich einem sinnlichen Bewußtsein, und nur einem solchen, erschließt. Jacobi erläutert das unmittelbare Seinsgefühl („*sentiment de l'être*“) an der vorhin zitierten Stelle konsequent durch Kants Gedanken der „transcendentale[n] Apperception“. ⁹⁴ „Selbst von unserem eigenen Daseyn“, sagt Jacobi, ganz im Zug dieser Sprachregelung, „haben wir nur ein Gefühl; aber keinen Begriff“. ⁹⁵

Udo Thiel hat das Mitglied der Berliner Akademie, den Schweizer Johann Bernhard Merian, als bedeutenden Vermittler in Erinnerung gebracht. ⁹⁶ Merian teilte nicht nur – und früher als Rousseau – des savoyardischen Vikars Überzeugung, das Bewusstsein der Existenz unseres eigenen Selbst stelle die erste, unmittelbar gewisse sowie unumstößliche Wahrheit dar. Er behauptet darüber hinaus entschiedener als der Vikar, ihr entspreche ein eigenes Erkenntnisorgan. Merian hat nämlich dafür argumentiert, die Apperzeption (als Bewusstsein der eigenen Existenz) sei nicht nur unabhängig von allen anderen Bewusstseinszuständen, sondern gehe ihnen logisch voraus. ⁹⁷ Das bedeutet im Gegenschlag nicht, dass Apperzeptionen je auftreten, ohne bewusste Vorstellungen von etwas anderem als dem Selbst zu „begleiten“ – nur lässt sich das Selbst-Bewusstsein eben nicht von den letzteren ableiten. ⁹⁸ Es ist *sui generis*. Apperzeptionen treten also in zweierlei Sinn auf: als ursprüngliches Bewusstsein der eigenen Existenz und als begleitendes Bewusstsein beliebiger mentaler Akte („*idées de l'esprit*“), unter logischer und ontologischer Voraussetzung des ersten Sinns. Me-

⁹³ AaO.

⁹⁴ KrVA I 107; Jacobi, aaO., S. 194, Anm.

⁹⁵ AaO., S. 420, Anm.

⁹⁶ Udo Thiel: „Between Wolff and Kant: Merian's Theory of Apperception“. In: *Journal of the History of Philosophy* 23 (1996). S. 213-232. Hier: S. 223 ff.

⁹⁷ AaO., S. 224.

⁹⁸ Johann Bernhard Merian: *Mémoire sur l'apperception considérée relativement aux idées, ou, sur l'existence des idées dans l'âme*. In: *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres*. Année 1749, Berlin 1751, S. 442-477. Hier: S. 445 f.

rian spricht von der „*pré-existence du conscium sui*“;⁹⁹ auch von einer „primitiven“ oder „grundlegenden“ oder „ursprünglichen“ Apperzeption.¹⁰⁰ Das Entscheidende ist, dass Merian sie als der vergleichenden und differenzierenden ‚Reflexion‘ zuvorbestehend annimmt, weil nur dann fremdgerichtete Vorstellungen in unseren Bewusstseinsraum eintreten können, wenn dieser zuvor mit sich vertraut war.¹⁰¹

VII. Das Dämmern einer präreflexivistischen Auffassung von Selbstbewusstsein und Selbstwissen

Hier beobachten wir also das erste Dämmern einer prä-reflexivistischen Auffassung von Selbstwissen. Gibt es auch Ansätze zu einer Abwendung vom reflexivistischen Beobachtungsmodell des ‚inneren Sinns‘ hin zu der Auffassung, dass sich Gefühle oder Sinneserlebnisse unmittelbar, also un-vermittelt durch eine zusätzliche Wahrnehmung, vertraut sind (Ned Block spächer von „P-consciousness without A-consciousness“?¹⁰² Ich sehe wenigstens einen Anlauf dazu bei Tetens, mit dessen Hauptwerk Novalis bekannt war.^{102a}

Der Kontext ist ein Zweifel an Leibnizens Auffassung, dunkle oder verworrene Erlebnisse werden erst durch apperzipierende Zuwendung der Reflexion in klares oder gar deutliches Bewusstsein erhoben. Illustriert wird Tetens' Zweifel an einer Dame, die er in Gesellschaft gesehen hat und an deren Kleid er sich nicht mehr erinnert. Die Leibnizsche Theorie müsste nahelegen, dass, da alle Information in der ursprünglichen Wahrnehmung gelegen haben muss, das Bewusstsein sie nachträglich auch herausarbeiten können sollte (denn Bewusstsein ist ja kein Bestandsverlust des ursprünglichen Reichtums der Wahrnehmung, sondern ein hellerer Grad der Kenntnis desselben). Aber das würde bedeuten, dass ich gleichsam nachträglich durch meine Erinnerung wie in einem Palimpsest einen ursprünglicheren Text lesen kann; während die Erinnerung doch nur preisgibt, was ihr aktuell bewusst ist. (Sartre nannte 1940¹⁰³ dies Phänomen ‚quasi-observa-

⁹⁹ Johann Bernhard Merian: *Mémoire sur l'apperception de sa propre existence*. In: *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres*. Année 1749, Berlin 1751, S. 416-441. Hier: S. 434.

¹⁰⁰ AaO., S. 432 f.

¹⁰¹ Vgl. Thiel: „Between Wolff and Kant“, aaO., S. 220.

¹⁰² Ned Block: „On a Confusion about a Function of Consciousness“. In: Block, Flanagan, Güzeldere (eds.): *The Nature of Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press, S. 377-415. (Der Band enthält Kritiken verschiedener Autoren und einen „Open Peer Commentary“ des Autors.)

^{102a} Vgl. NS III, 333, 938, 1009 (Nr. 89).

¹⁰³ Jean-Paul Sartre: *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris, Gallimard, 1940, S. 18 ff.

tion': „Nous sommes, en effet, placés dans l'attitude de l'observation, mais c'est une observation qui n'apprend rien.“¹⁰⁴ So schon Tetens: Im Falle der nachträglichen Apperzipierbarkeit einer vormals unbewussten Empfindung würde man ja „nunmehr in der Vorstellung mehr bey der Sache [...] entdecken, als man schon in der Empfindung bemerkt hätte“.¹⁰⁵ Und dann wäre die Gewahrnehmung keine Aufklärung über das ursprüngliche Phänomen, sondern eine hirnwäscheartige Veränderung desselben, die nicht als Re-produktion (oder Reflexion) eines ursprünglichen Befundes beschrieben werden dürfte. Tetens nimmt – wie viele Philosophen seiner Zeit – an, die Einbildungskraft sei für Gedächtnis-Wiedervergegenwärtigungen zuständig und sagt dann ganz treffend:

Die selbstbildende Dichtkraft kann bey der Reproduktion manches anderswohergenommenes hineinbringen, was aus der Empfindung der Sache nicht gekommen ist. Aber alsdenn ist das neue, was wir in dem Bilde lesen, und in der Empfindung nicht antrafen, eine Erdichtung, und wenn sie auch durch einen Zufall mit der Wahrheit übereinstimmt.¹⁰⁶

Das ist eine wichtige Beobachtung, die mit der Annahme eines vormals unbewussten Empfindens unverträglich ist. Denn (wie wir inzwischen wissen) kann gerade das Merkmal des Bewusstseins nicht durch Reflexion in einen seelischen Befund hineingeraten, in dem es nicht schon gelegen hatte. Und damit wird das *second order*-Modell der Apperzeption schwer beschädigt, ja selbst schon, wie Tetens sagt, der

¹⁰⁴ AaO., S. 21.

¹⁰⁵ Der Passus ist insgesamt bemerkenswert: „Sollte es also nicht wohl an einer Apperceptibilität in dem Bilde, oder in einem Theil desselben gefehlet haben, wo die wirkliche Apperception zurückgeblieben ist? zumal da wir auch, wie schon erinnert worden ist, in solchen Fällen nichts mehr in der Wiedervorstellung eines empfundenen Objekts unterscheiden, als wir nicht schon in der Empfindung unterschieden haben, wo es doch ungemein wahrscheinlich ist, daß in dem zurückgebliebenen Bilde Züge vorhanden sind, die, gehörig ausgezeichnet und wahrgenommen, die Vorstellungen von solchen unbemerkten Beschaffenheiten seyn / würden. Solchen Zügen können wir nun die ideelle Klarheit nicht geben, die sie in der Empfindung nicht hatten. Warum nicht? Es muß ihnen an der erforderlichen bildlichen Klarheit fehlen, sie müssen für sich in der Vorstellung noch nicht apperceptibel seyn. Denn lägen sie schon ausgearbeitet und abgesondert da, so würde es ja nur darauf ankommen, daß wir die Aufmerksamkeit gehörig auf die verwendeten. Da wir sie nicht sehen, auch wenn wir sie suchen, ist es nicht wahrscheinlich, daß sie auch in dieser sichtbaren Gestalt noch nicht vorhanden gewesen sind, und ist es nicht wahrscheinlich, daß sie alsdenn erst sichtbar werden, wenn wir sie wirklich sehen“ (Johann Nicolas Tetens: *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Leipzig, Weidmann, 1777 [Facsimile-Nachdruck Hildesheim-New York 1979], Bd. I, S. 267 f.).

¹⁰⁶ AaO., S. 269.

Gedanken einer gleichsam virtuellen ‚Apperceptibilität‘ der Empfindung. Sartre sagt: Es gibt keine Virtualität im Bewusstsein, es gibt Bewusstsein von Virtualität; nicht mein Bewusstsein ist dunkel, es gibt Bewusstsein von Dunklem.¹⁰⁷ In der Tat, was soll das heißen: Die Klarheit einer Idee war in der bewusstlosen Empfindung schon angelegt, nur war sie da noch nicht explizit? Gewiss kann Gott wissen, was in der ursprünglichen Empfindung lag, ich selbst kann es nur unter der Bedingung, dass einiges Bewusstsein schon der Empfindung lag und nicht erst durch die Gewahrnehmung in sie hineingekommen ist. Der Zirkel in diesem Erklärungsversuch liegt auf der Hand. Gehen wir einen Schritt weiter, so müssen wir sagen, dass Tetens konsequenterweise das dunkle Selbstgefühl mit einer gewissen Bewusstheit hätte auszeichnen und zu einer präreflexivistischen Auffassung/Interpretation desselben gelangen müssen, wie es später Novalis tut. Hier, wenn irgendwo, gibt es jedenfalls einen bedeutenden Wink auf die Unhaltbarkeit des in der britischen Tradition allgegenwärtigen Modells des inneren Sinns bzw. der inneren Selbstbeobachtung.

VIII. Ein Vorschlag zur Auflösung des Problems, was Existenzbewusstsein mit präreflexiven Selbstbewusstsein zu tun hat

Ich will abschließend nur noch darauf reflektieren, auf welche triftige Intuition sich Novalis verlassen durfte, als er im Selbstgefühl einen Kandidaten zu identifizieren glaubte, der eine untrügliche Existenzgewissheit mit der Präreflexivität dieses Typs von Kenntnis vermittelt. Das können wir nun, glaube ich, erklären. Die These vom Vorrang der Wirklichkeit vor den Denkentwürfen ist ontologisch; sie impliziert die Wahrheit des Realismus. Sie lässt sich aber nur durchführen, wenn das Selbstbewusstsein – als Selbstgefühl wie als Selbstwissen – nicht in der Position eines beobacht- oder beurteilbaren Gegenstandes sich selbst aus der Position des Beobachters bzw. Urteilenden gegenübertritt. Und das ist eine epistemologische These. Beide müssen bei der Lösung *eines* komplexen Sachproblems kooperieren. Etwa so, dass das Sein Realgrund des Selbstbewusstseins und dieses Erkenntnisgrund des Seins ist. Sartre, dessen phänomenologische Ontologie mir seit meinen frühesten Arbeiten über Novalis¹⁰⁸ orientierend vor-

¹⁰⁷ Sartre 1947, S. 382.

¹⁰⁸ Manfred Frank: „Die Philosophie des sogenannten ‚magischen Idealismus‘“. In: *Euphorion* 63 (1969), S. 88–116. Vgl. ders.: *Das Problem ‚Zeit‘ in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*, München: Winkler, 1972. Neudruck (mit Nachwort) Paderborn: Schöningh, 1990.

schwebte, scheint auch zur Lösung des anstehenden Problems hilfreich.

Von dem, was er den ‚ontologischen Beweis‘ des Selbstbewusstseins nennt, fällt ein helles Licht auf die insistente Diskussion, die in Descartes' Nachfolge um die epistemisch ausgezeichnete Art und Weise geführt wurde, wie dem *cogito* seine Existenz früher und ursprünglicher bekannt ist als irgend einer seiner Gehalte.¹⁰⁹ Ich reduziere den Beweis zunächst auf sein Gerüst und trage in einem zweiten Schritt seine epistemologischen Voraussetzungen nach:

1. a) Das Fassen des Gedankens „*cogito*“ impliziert Existenzbewusstsein.
- b) Das *Cogito* ist sich präreflexiv durchsichtig.
- c) Zur Durchsichtigkeit gehört Einsicht in seine Substanzlosigkeit oder ‚Nichtigkeit‘ des Selbstbewusstseins.¹¹⁰ (‚Nichtig‘ meint hier also nicht *inexistent*, sondern nur *nicht gegenständlich existierend*, so wie *nichts* ja nicht die Negation von *sein*, sondern von *etwas* ist. Der Umfang des Ausdrucks ‚existent‘ ist also weiter als der von ‚gegenständlich‘.)
- d) Aus a und c folgt, dass das Sein des Bewusstseins nicht sein eigenes Sein sein kann, dass es vielmehr parasitär auf einem Sein aufruht, das nicht es selbst ist, aber auf das es vorstellend gerichtet ist.¹¹¹

Der Beweis lässt sich auch allgemeiner führen: Eine 1. These besagt: ‚*Es gibt Erscheinungen* (und das sind immer Erscheinungen *für ein Subjekt*)‘; eine 2. These: ‚Man kann das Sein (von Erscheinungen) nicht auf ihr Erscheinen (also nicht auf ihr Von-einem-Subjekt-vorge-stellt-Werden) reduzieren.‘ Das letztere tun zu können, hatte der Bischof Berkeley mit seiner berühmten Formel ‚*esse est percipi*‘ geglaubt. Sartre zeigt nun, dass bei Selbstanwendung dieser Formel ein infinites ontologischer Regress entstehen würde: denn das *percipi* kann das Sein nur dann fundieren, wenn das *percipiens* selbst existiert. Aber wie sollte es existieren, wenn es seinerseits in Abhängigkeit von einem weiteren *percipi* existierte, welches das Sein letzt-

¹⁰⁹ Jean-Paul Sartre: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard. S. 16 ff.

Vgl. Sartre 1947, S. 369, 5.

¹¹⁰ Jean-Paul Sartre: *La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Introduction, notes et appendice par Sylvie Le Bon, Paris: Vrin, 1978. Hier: 23. NS II, 273, Z. 31 f.; 113. Z. 30; 250, Z. 19 ff.

¹¹¹ Sartre: *L'être et le néant*, aaO., S. 28 u.; Sartre 1947, S. 377 ff.

lich – *per absurdum* – aufs Nichts begründete?¹¹² (Entsprechendes gilt natürlich fürs Sein des Cogito. Es kann sich letztinstanzlich nur aufs Sein-selbst gründen, nicht auf ein Sich-Erscheinen.) Daraus folgt der vielzitierte (und von Heidegger im *Humanismusbrief* attackierte)¹¹³ „Primat der Existenz vor der Essenz“.¹¹⁴ Er leuchtet sofort ein, wenn man ‚Essenz‘ mit ‚Wesen‘ bzw. mit ‚Erscheinung‘ übersetzt.

2. Jetzt muss die oben angekündigte bewusstseinstheoretische Voraussetzung eingeholt werden. Warum kommt denn das präreflexive Selbstbewusstsein überhaupt als Seins-Kandidat in Frage? Zunächst ist das Attribut ‚präreflexiv‘ zu klären. Sartre meint, dass das Bewusstsein nicht auf dem Wege einer reflexiven Selbstthematisierung mit sich bekannt wird, sondern es, aller Reflexion zuvor, schon ist. Die Reflexion ist eine besondere Weise des gegenständlichen Bewusstseins. Sartre nennt es, in Abgrenzung vom Ausdruck ‚conscience‘, durchgängig ‚connaissance‘. In der ‚connaissance‘ ist eines Objekt und ein anderes Subjekt. Und genau eine solche Subjekt-Objekt-Trennung findet im Bewusstsein nicht statt.¹¹⁵ Darum schreibt Sartre die Genetiv-Präposition ‚de‘ im Ausdruck für das präreflexive *Cogito*: ‚conscience (de) soi‘, in Klammern.¹¹⁶ Bewusstsein tritt nicht als Paar eines mit noch einem auf („La conscience de soi n'est pas couple“).¹¹⁷ Seine Selbstdurchsichtigkeit und apodiktische Selbstkenntnis hat auch darum mit seiner Ungegenständlichkeit zu tun, weil ‚wer Objekt sagt, wahrscheinlich sagt‘.¹¹⁸ Im Selbstbewusstsein ist aber die Totalität des Gehaltes im Nu erschöpfend erfasst, keine Abschattung bleibt späterer Entdeckung vorbehalten.¹¹⁹ Kurz: Bewusstsein scheint darum

¹¹² Sartre: *L'être et le néant*, S. 16 ff.

¹¹³ Martin Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit*. Mit einem *Brief über den ‚Humanismus‘*. Bern: Francke, 1947. S. 72 ff.

¹¹⁴ Sartre: *L'être et le néant*, S. 21, 23; Sartre 1947, S. 385, 4.

¹¹⁵ Sartre: *L'être et le néant*, S. 19 o.; Sartre 1947, S. 381.

¹¹⁶ Sartre: *L'être et le néant*, S. 20; Sartre 1947, S. 380 u.

¹¹⁷ Sartre: *L'être et le néant*, S. 19.

¹¹⁸ Sartre 1947, S. 369, 6.

¹¹⁹ Die bloße Wahrscheinlichkeit des Objekt-Gewahrens hängt damit zusammen, dass mir immer auf der Objekt-Seite etwas fehlt, das ich durch jenen *passage à la limite* ideal ergänzen muss. Darum ist keine Objekt-Wahrnehmung adäquat, geschweige apodiktisch. Aber genau diese beiden Charakteristika gelten fürs Subjekt- (oder Selbst-) Bewusstsein: Es ist sich apodiktisch und adäquat gegeben, wobei ‚adäquat‘ heißt: im Nu in allen seinen Aspekten. Allein darum schon könnte Selbstbewusstsein kein Objekt-Bewusstsein sein; und allein darum schon könnte das Subjekt keinen Inhalt haben (oder vielmehr: jeder Inhalt muß ihm *äußerlich* bleiben: auf der Gegenstands-Seite fern von ihm bleiben). Sartre sagt gelegentlich: jedes Objekt sei

selbständig zu sein, weil es sein Sein nicht außer sich hat, sich nicht gegenständlich (von sich) distanziert. Darin genau besteht seine anfängliche Aussicht, die Kandidatur um den Seinsposten für sich zu entscheiden.¹²⁰ Der Gehalt eines unmittelbaren Bewusstseins lässt sich von seinem lauterem Bestehen (Sein) nicht abtrennen. Ich *habe* genau dann Lust, wenn es mir so *scheint* (oder wenn wenn mir so *zumute ist*), als hätte ich sie:

Il n'a a *pas* [...] *d'abord* une conscience qui recevrait *ensuite* une affection „plaisir“, comme une eau qu'on colore, qu'il n'y a *d'abord* un plaisir (inconscient ou psychologique) qui recevrait ensuite la qualité de conscient, comme un faisceau de lumière: Il y a un être indivisible, indissoluble – non point une substance soutenant ses qualités comme des moindre êtres, mais un être qui est existence de part en part. Le Plaisir est l'être de la conscience (de) soi et la conscience (de) soi est la loi d'être du plaisir.¹²¹

Da das Seinsmoment im Bewusstsein also unmittelbar das der Vertrautheit mit sich bringt, sind die Regresse und Zirkel vermieden, die sich ergäben, wenn man das Selbstbewusstsein als einen Sonderfall des Erkennens, also als intentionales Bezogensein auf einen Gegenstand, behandelte, der in diesem besonderen Fall es selbst wäre. In der Tat sagt Sartre, das Problem des infiniten Regress stelle sich „in parallelen Termini für das Sein wie für das Erkennen;“ darum bringe „die Lösung des einen Problems die des anderen mit sich“.¹²² So wie die Formel *esse est percipi* die Einlösung des Seins des *percipiens ad calendas graecas* verschieben muss, so würde ein nach dem Modell der Intention geformtes Selbstbewusstsein erst am Sankt-Nimmerleins-Tag eintreten. Denn wenn ich mich reflexiv auf mich zurückbiege, kann ich das, was ich da finde, als Bewusstsein und als *mein* Bewusstsein nur finden, wenn es zuvor schon als solches bestan-

„un centre d'opacité pour la conscience“: „il faudrait un procès infini pour inventorier le contenu total d'une chose“ (Sartre: *L'être et le néant*, S. 18). Das Subjekt ist nicht durch Opazität, sondern durch Durchsichtigkeit ausgezeichnet; es kann keinen seiner Aspekte ‚ignorieren‘ (aaO.): es ist mit sich schlechterdings vertraut. Wobei ‚mit sich‘ eben meint: nicht mit seinen Inhalten auf der Gegenstands-Seite – und dazu zählt Sartre auch alles ‚Psychische‘, so wie etwa die Psychoanalyse es untersucht. Dieses Bezogensein auf ein Außer-ihm nennt Sartre des Bewusstseins Transzendenz oder auch – mit Husserl – Intentionalität.

¹²⁰ „[...] il suffit qu'il y ait conscience pour qu'il y ait être, à la différence de la connaissance. Car, il ne suffit pas qu'il y ait connaissance pour qu'il y ait être“ (Sartre 1947, S. 383).

¹²¹ Sartre: *L'être et le néant*, S. 21; Sartre 1947, S. 382 f.

¹²² Sartre 1947, S. 379, 4. Abschn.; S. 380, 4. Abschn.; Sartre, *L'être et le néant*, S. 19.

den hat. Unmöglich kann, was die Reflexion findet, zuvor unbewusst gewesen und durch die aufmerkende Zuwendung erst bewusst geworden sein. Sonst würde die Reflexion das Phänomen nicht ausleuchten, sondern mit Putz und Stiel erschaffen – eine Situation, die Reflexion von Hirnwäsche ununterscheidbar machte. Kurz: Sartre glaubt, der Falle des Reflexionsmodells von Selbstbewusstsein durch denselben Zug zu entkommen, der die Existenz, das subsistente Sein des Selbstbewusstseins, sicherstellt. Das Seinsmoment hängt in ihm vollkommen an der präreflexiven Selbstdurchsichtigkeit; beide bilden eine „individuelle Ganzheit“, eine fensterlose Monade.¹²³

¹²³ Sartre, *La Transcendence de l'Ego*, aaO., S. 23, S. 26 o.

Fritz Breithaupt* (Bloomington/Indiana/USA)

Warum das Ich Eigentum braucht (Locke, Rousseau, Moritz, Hölderlin)

I. Frage

Eigentümlichkeit verpflichtet. Individualité oblige. Wer sich als Träger eines Ich präsentiert, muß dieses Ich pflegen, erhalten und entwickeln. Da ein Ich nicht besessen wird wie ein beliebiges Objekt, muß es zunächst erkannt und beobachtet werden. Dies setzt voraus, daß seine Existenz als gesichert gilt – was nicht der Fall ist. Um also ein Ich haben zu können, muß man sich seines Besitzes vergewissern, indem man es erprobt und so zum Vorschein bringt. So verpflichtet Eigentümlichkeit: sie verpflichtet zu ihrem Beweis. Eigentümlichkeit, Ichheit, hat die Struktur eines Anspruchs, der das Ich dergestalt prägt, daß das Ich nur in der Forderung besteht, bewiesen zu werden. Kurz, das Ich existiert als Ich-Zwang.

Gibt es „das Ich“ oder ist die Nominalisierung des ersten Personalpronomen „ich“ zu „das Ich“ eine sprachliche Verirrung?¹ Die Angst, kein „Ich“ zu haben, ist denn auch eines der wirkungsmächtigsten Momente der Epoche des ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts. Die Angst nämlich, gegen die schwankenden Kräfte der Geschichte, gegen die überpersönlichen Institutionen, gegen die Einflüsse anderer Menschen und ihrer Ideen keinen Bestand, keinen inneren Halt und keine feste Identität zu haben, hat ihre deutlichste Manifestation eben in der Hypostasierung „des“ Ich gefunden, die im Jahrzehnt um 1770 beginnt und die in wenigen Jahren zahlreiche Diskurse und Diszipli-

* Aufgrund der vielen Anregungen und Einwände, die dieser Text erfahren hat, kann ich ihn mir kaum als alleiniges geistiges Eigentum zurechnen. Michel Chaouli, Peter Fenves, Rick Gray, Horst Lange, Karl-Heinz Maurer, Bill Rasch und Elliott Schreiber sei an dieser Stelle gedankt.

¹ So Ernst Tugendhat: Abstieg vom Ich zum ‚ich‘. In: Ernst Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Frankfurt 1979, S. 68-90.

nen geprägt oder, wie die empirische Psychologie, auch geschaffen hat.² Vor 1770 findet sich die Nominalisierung „das Ich“ selten und meist als Übersetzung von *alter ego*, um 1780 dagegen sind die Journale und Publikationen Rarität, die sich nicht dieses Wortes bedienen.³ Das Nomen „das Ich“ verbindet die Vielfalt von Disziplinen und Diskursen ebenso, wie es sie auseinanderhält, wie schon ein kurzer Blick auf das Spektrum von Bildungsroman, Psychologie, idealistischer Philosophie, Herders Idee des Volk als Identitätsträger und der pietistischen Bekenntnisliteratur zeigt. Keiner dieser Diskurse scheint sich seines Objekts sicher, keiner, selbst die empirische Psychologie nicht, scheint der Angst zu entgehen, es nur mit einem Papiergespenst zu tun zu haben.

Es kann daher nicht verwundern, daß die Denker dieser Epoche besondere Aufmerksamkeit auf die Beweise und Erweise des Ich, des Genies oder der inneren Instanzen richten. Es steht zu vermuten, daß die Ich-Beweise ein modernes Substitut für die Gottesbeweise sind, die parallel aus der Mode kommen (zumindest gibt es etwa bei Kant und Herder Anhaltspunkte für eine solche Vermutung). Anscheinend ist es gegenüber diesen Beweisen des Ich sekundär, was das Ich eigentlich sein könne außerhalb seiner Struktur als Ich-Zwang; zumindest widmen sich die meisten Autoren des achtzehnten Jahrhunderts der Frage des Gehalts des Ich nur am Rande.

Einer dieser Ich-Erweise ist denn auch das Thema dieser Untersuchung, der Ich-Erweis durch Eigentum. Beleuchtet werden soll die Entstehung eines wirkungsmächtigen Ideologems, dem zufolge das Ich sich durch Eigentum zu legitimieren vermag. Die Frage ist also nicht schlicht, ob Eigentum und Person irgendwie strukturell verwandt sind, sondern *warum das Ich Eigentum braucht*, um sich zu konsolidieren und seine Existenz zu beweisen.⁴ Die Vermutung steht

² Die Zeitschwelle um 1770 gilt offenbar auch für den angelsächsischen Raum; vgl. Deidre Shauna Lynch: *The Economy of Character. Novels, Market Culture, and the Business of Inner Meaning*. Chicago 1998 und Dror Wahrman: *The Making of the Modern Self*. New Haven, London [erscheint 2003].

³ Der *Teutsche Merkur* hat dabei vermutlich eine Vorreiterrolle gespielt. Man siehe etwa die Übersetzung von Hemsterhuis' einflußreichem Text *De la Plaisir* (1770), in der „mon essence“ schlicht als „das Ich“ übersetzt wird, was anzeigt, in welchem Grade das neue Ich für deutsche Leser bereits die Essenz des Menschen geworden ist; die Politik der ‚Ichifikation‘ erscheint auch anderswo in der durch Herder inspirierten Übersetzung; *Ueber das Verlangen*. In: *Der Teutsche Merkur*, November 1781, S. 97-122, hier: 102.

⁴ Der Hintergrund der vorliegenden Analyse, der sie gleichwohl übersteigt, ist die Frage, warum Ökonomie seit der Romantik zum Leitparadigma zur Erklärung

nahe, daß der Ich-Erweis durch Eigentum in kultureller Hinsicht der bis heute folgenreichste gewesen ist.

II. Ich, Selbst, Seele, Subjekt und Ich-Zwang

Bevor die eigentliche Diskussion von Eigentum und Eigentümlichkeit beginnen soll, ist es allerdings hilfreich, sich einen groben Überblick über Konzeptionen von „Individualität“ im achtzehnten Jahrhundert zu verschaffen. Die begriffliche Trennung von Selbst, Subjekt und Ich, die ich im folgenden Abschnitt vorschlage und in diesem Text einhalte, entspricht nicht genau der Nomenklatur der Autoren des achtzehnten Jahrhunderts. Dennoch entspricht die grundsätzliche Unterscheidung von (mindestens) drei Konzeptionen dem Gehalt ihrer Argumentation: das Selbst erscheint als Vorstellung einer (natürlichen) Identität; diese aber könnte sich, so die Einsicht der Pietisten, als bloße Vorstellung (das ist trügerische Fiktion) erweisen. Das Subjekt besteht in der Beherrschung von Objekten und *ist* insofern nichts als ein (Selbst)Beherrscher. Das Ich dagegen besteht nur als Forderung, etwa der Forderung nach Autonomie oder Individualität, und existiert insofern als Ich-Zwang.

Zur Erklärung der Präsenz des Ich im Denken des achtzehnten Jahrhunderts wird in der Regel, und durchaus mit sachlichem Recht, der vornehmlich deutsche Pietismus herangezogen.⁵ Bemerkenswerterweise ist es dabei aber nicht so, als hätten die Pietisten einen positiven Begriff des Ich entwickelt. Vielmehr ist es gerade die Insistenz der Pietisten, „sich“ nicht zu trauen, die für die Entwicklung des Ich

menschlichen Verhaltens aufsteigt. Die Frage ist, warum ökonomisches Denken anderen Erklärungsmodellen der Welt wie etwa der Religion, Politik, Moral, Ästhetik und Philosophie den Rang ablaufen konnte, so daß diese entweder an Bedeutung verloren oder zu bloßen Masken ökonomischer Interessen ausgehöhlt wurden. Meine Hypothese ist, allgemein formuliert, daß die Erfolgsgeschichte des Ökonomie-Gedanken aus einer spezifischen Verknüpfung mit bestimmten Ich-Konzeptionen, die sich parallel entwickeln, resultiert. Vgl. zu dieser Fragestellung auch: Jochen Hörisch: *Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes*. Frankfurt a.M. 1996, besonders S. 193-214. Vgl. zu dieser Hypothese Fritz Breithaupt: *The Ego-Effect of Money*. In: *Rereading Romanticism*, hg. von Martha B. Helfer, Amsterdam und Atlanta 2000 (= *Amsterdamer Beiträge zur Germanistik* 47), S. 227-57.

⁵ Zum deutschen Pietismus, vgl. Hans-Jürgen Schings: *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart 1977. Einen Überblick zum Zusammenhang von Ich und Pietismus bietet Siegfried J. Schmidt: *Die Selbstorganisation des Sozialsystems Literatur im 18. Jahrhundert*. Frankfurt a.M. 1989; zur neueren Forschung und einigen Fallstudien siehe auch Dorothea von Mücke: *Experience, Impartiality, and Authenticity in Confessional Discourse*. In: *New German Critique* 79, 2000, S. 5-35.

entscheidend geworden sein dürfte. In seinen pädagogischen Schriften warnt August Hermann Francke stets davor, daß alle Menschen und Schüler vornehmlich „durch ihren eigenen Willen gemeiniglich ... betrogen und verführt“ werden.⁶ Jede eigene Intention, Motivation und Neigung könnte sich als bloße Maske einer verborgenen Intention oder eines Fremdeinflusses erweisen.⁷ Die von Francke artikulierte Warnung: mißtraue dir selbst! kann als Emblem des pietistischen Denkens insgesamt gelten.⁸ Die permanente Selbst-Kritik stürzt die Pietisten in eine Krise, da nichts mehr als selbstbestimmt, als Äußerung eines freien und eigenen Willen und damit als Ausdruck ethisch „guter“ Absichten erscheint. Francke hält es entsprechend für nötig, den eigenen Willen zu ergründen und auszuloten, das heißt, zu reinigen, bis er identisch ist mit dem Willen Gottes. Die Suche des festen Grundes äußert sich dabei vornehmlich in einer Entgründung aller scheinbaren (Selbst)Gewißheiten. Es ist gerade die Inzweifelziehung des Selbst, die so zum Ursprung des Ich, nämlich des Ich-Zwangs, werden kann. Eben dieses Inzweifelziehen wird in der nach-pietisti-

⁶ August Hermann Francke: Kurzer und einfältiger Unterricht wie die Kinder zur wahren Gottseligkeit und christlichen Klugheit anzuführen sind (1702). In: ders., Pädagogische Schriften, hg. von Hermann Lorenzen. Paderborn 1964², Kap. XXVI, S. 59.

⁷ Vgl. zur Maskierung: „Es verstellt sich aber diese menschliche Klugheit auch wohl gar in ein Gespenst der christlichen Klugheit, davor man sich am allermeisten zu hüten hat, daß man nicht dieselbe für die wahre göttliche Weisheit und christliche Klugheit halte und annehme“, Francke (Anm. 6), Kap. XX, S. 46.

⁸ Hier zeigt sich zugleich die große Nähe wie Ferne der Pietisten zu Descartes' Methode des Zweifelns. Denn dort, wo Descartes Zweifel erhebt an allen Vorstellungen des empirisch Wirklichen, gegenüber denen sich das Denken begründen könnte, dort zweifeln die Pietisten an den Beweggründen, den Motivationen des Denkens selbst. Descartes erkennt, daß das Denken sich nicht auf dem „ungesicherten Boden der bloßen Vorstellungsinhalte“ stellen kann, zugleich aber ohne eine solche Reflexion nicht auskommt zur Begründung des Denkens oder reinen Ich (so Werner Hamacher in einer prägnanten Skizzierung von Descartes' *Discours de la Méthode*: Entferntes Verstehen. Frankfurt a.M. 1998, S. 238). Für die Pietisten dagegen ist der Vorstellungsinhalt ohnehin kein möglicher Boden. Jeder Vorstellungsinhalt ist ihnen nur die Maske eines Motivationsgrundes, also das Verdecken einer Bewegung, die allem Grund zugrunde liegt: „Einen großen Vorteil, die Kinder zur wahren Klugheit wohl anzuführen, mag man auch daraus nehmen, wenn man den Kindern nicht gestattet, daß sie dieses oder jenes vornehmen mögen, da sie selbst nicht wissen, warum sie es tun, sondern sie vielmehr anhält, daß sie allezeit ihre rationes und Gründe bringen, welche sie bewegen, eine Sache vorzunehmen“ (Francke (Anm. 6), Kap. XXVI, S. 59). Solche Motivationen, *Beweggründe*, aber sind nicht zu einem reinen Denken, zu einem ‚reinen Ich‘ zu reinigen, sondern bleiben, bewegt bewegend, an jedem Denken haften, spalten es je zwischen Vorstellungsinhalt und Motivation.

schen Literatur in Szene gesetzt, *dramatisiert*, dergestalt, daß eben das Drama als ganzes Abbild des Ich-Zwang wird.

Gesucht wird nicht ein „Selbst“, das als natürliche Grundlage von Identität gelten könnte. Eine jede Vorstellung eines solchen „Selbst“ (sei's eine gottgegebene Seelensubstanz, eine emotionale Grundgestimmtheit oder das Bewußtsein) erliegt, sobald es behauptet wird, seinerseits der pietistischen Kritik vielleicht nur eine Maske, vielleicht nur ein Trug eines noch verborgenen Selbst zu sein. Kurz, das „Selbst“, gerade weil es für wirklich gehalten wird, steht unter dringendem Fiktionsverdacht. Auf diesen Fiktionsverdacht antworten die Pietisten und ihre Nachfolger durch die Inzweifelhziehung, Verhinderung des (scheinbaren) Selbst. Diese Verhinderung manifestiert sich dabei als vor-psychologischer Zwang, als Zwang nämlich, die Falschheit, Nichtigkeit desjenigen zu erweisen, was unreflektiert als Seele, Psyche oder Identität zu gelten behauptet. Dies hat den Effekt, daß der Zwang selbst zur Fakultät der Absenz des Selbst avanciert, so daß in ihm die Absenz der „wirklichen“ Individualität *vor* der (nicht-offensichtlichen, nicht-gegebenen, aufgeschobenen) „wirklichen“ Individualität erfahrbar wird. Bevor das Ich entsteht, wird seine Absenz gefühlt. Eben diese Fühlbarkeit der Absenz des Ich nimmt seine Stelle ein und *ist* damit das Ich. In diesem Sinne sind Ich und Ich-Zwang identisch. Als ein solcher Ich-Zwang entgeht das Ich dem Fiktionsverdacht, da es bisher nur als Forderung besteht, als Leitbild, das (noch) keinen Wirklichkeitsanspruch macht. Die Absenz des Ich, das nur als Phantom und damit als nur umrißhafte Gestalt besteht, schiebt jede Kritik des Ich in eine noch unbestimmte Zukunft auf. Diese Ungewißheit des Ich aber erlaubt in Nachfolge der Pietisten, wie wir sehen werden, zugleich eine Rehabilitierung der Fiktionalität (die die Pietisten noch ablehnen zu müssen glaubten).

Diese Aufwertung des Ich durch die Pietisten führt zu einem Bruch mit der Trias von Seele, Geist und Körper, welche das Denken bis weit ins achtzehnte Jahrhundert hinein prägt und auch durch die frühe Psychologie von Christian Wolff unangetastet bleibt. Gegen diese Trias setzen die Apologeten des Ich auf eine bloße Zweiteilung eines Bewußtseins (self, moi, Ich) und allen anderen Aspekten des Seins.⁹

⁹ Der Übergang der Trias menschlicher Fakultäten zur dualen Struktur von „Ich“ und „allem anderen“ kennt viele Zwischenstufen, die ich hier nicht adäquat darstellen kann. In der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts setzte sich eine polare Struktur durch, der sogenannte *homo duplex*, der in der Teilung zwischen dem *homme physique* und dem *homme morale* besteht (Charles Bonnet). Doch während das Problem der *homo-duplex*-Debatte in der Vermittlung zwischen zwei als unabhängig voneinander gedachten, in Konkurrenz stehenden Erklärungen menschlicher Natur bestand,

Diese scharfe Trennung von „Ich“ einerseits und „allem anderen“ andererseits führt zunächst zu einer Suche von möglichen Mittelgründen, Fähigkeiten oder Medien, wo beide sich treffen. Zu diesen mit Bedeutung aufgeladenen Medien des achtzehnten Jahrhunderts gehören sinnliche Wahrnehmungen, die Einbildungskraft, Sprache, Erinnerung, Blut (wie beim Rotwerden), Tränen, Naturzustände und die Kindheit.¹⁰ Einer der vielen Übergänge von der Trias zur Dichotomie zeigt sich in der Physiognomik, die eine Korrespondenz zwischen äußerer Erscheinung und inneren Eigenschaften behauptet (allerdings gehört die Physiognomik damit eher zu dem älteren Modell von Individualität, da es die eigentliche innere Identität für körperlich repräsentierbar hält).

Die Bifurkation von „Ich“ und „alles andere“ erlaubt und verbietet zugleich eine Antwort auf die Frage nach der menschlichen Identität. In dem Moment, wo das Ich das Monopol der Selbstheit für sich in Anspruch nimmt, ist es auch die einzige Instanz, die Identität tragen kann, da sowohl die ‚äußeren‘ Spezifikationen wie Beruf, Stand, Alter und Geschlecht als auch die auf die Seele gerichteten Heilsverspre-

zeichnet sich die spätere Dualität von „Ich“ und „allem anderen“ durch eine Asymmetrie aus, in der das Ich die stärkere Position einnahm. Der neue Dualismus warf das Problem auf, Beweise für die behauptete Überlegenheit des Ich über „alles andere“ zu finden. Das Problem des *homo duplex* wurde in den deutschen Kontext von Sulzer und Herder eingeführt. Zur *homo-duplex*-Debatte siehe: Gerald Hartung: Über den Selbstmord. Eine Grenzbestimmung des anthropologischen Diskurses im 18. Jahrhundert. In: Der ganze Mensch: Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert, hg. von Hans Jürgen Schings. Stuttgart und Weimar 1994, S. 33-53; Michael Hagner: Aufklärung über das Menschenhirn. Neue Wege der Neuroanatomie im späten 18. Jahrhundert. In: Schings, S. 145-61, und Wolfgang Riedel: Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsendrehung und Wende zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer. In: Schings, S. 410-39.

¹⁰ Albrecht Koschorke analysiert diese Übergänge und spricht in Anlehnung an Luhmann von „Medien“, die die Konsolidierung des „Subjekts“ ermöglichen. Als Medien definiert er „Rückkopplungssysteme ... die beide Komponenten der Zeichenproduktion, ihre Materialität und ihre Bedeutungspotenz, wechselseitig aufeinander wirken lassen“: Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts. München 1999, S. 11. Die konzeptuelle Unbestimmtheit, wie dieses „wechselseitig aufeinander wirken lassen“ strukturiert ist, ist die Stärke und Schwäche der Arbeit Koschorkes, da sie es erlaubt, eine große Vielfalt unterschiedlicher semiotischer und materieller Phänomene als „Medien“ zu erfassen (die Bandbreite der Medien reicht von dem traditionellen Medium des Briefes zur Körperflüssigkeit). Zur Analyse des Ich ist die Diskussion der Einbildungskraft interessant, S. 263-321. Was Koschorke dort über das Imaginäre sagt, gilt auch für die imaginären Konstrukte des achtzehnten Jahrhunderts, namentlich das Ich: „Das Imaginäre läßt seine eigene Bedingung nicht denken. Es verleugnet die Verschiebung, aus der es entsteht, und setzt sich als Ursprung, Fülle, Differenzlosigkeit ein“, S. 321.

chen nun der neuen Kategorie des „alles andere“ angehören. Die Frage, wer ich bin, kann und muß nun vielmehr durch Referenz auf das Ich beantwortet werden: Ich bin nur Ich. In diesem Ich bin Ich wütet denn auch der Ich-Zwang, denn was dieses Ich sei, bleibt in der Nähe zum Tautologischen unklar, da es keine materielle Basis mehr hat. Es bleibt dabei am Rande des Tautologischen nur insofern, als auf die Frage nach dem Ich noch eine Antwort gegeben werden kann: Ich. Das Ich unterscheidet sich dabei von sich, da es einmal als Frage, einmal als Antwort fungiert (erst Fichte, Novalis, Schelling und Hegel werden das Ich als das Wort ohne Referenz außerhalb seiner selbst und damit als Anfang alles Denkens zu affirmieren suchen). Es gibt kein psychisches Phänomen, das mit Gewißheit an das Ich rückgebunden werden kann. Daher ist es ebenso einfach zu bestimmen, was das Ich am Ende des achtzehnten Jahrhunderts leisten soll (namentlich eine Identität für das selbstbegründete Individuum bereitzustellen), wie es schwierig ist zu sagen, was das Ich sein könnte und ob es überhaupt etwas ist. Das Ich soll den Einzelnen mit einer unabhängigen Individualität ausstatten, einer Legitimierung außerhalb seines vorgeschriebenen gesellschaftlichen Platzes, doch zugleich darf sie den Einzelnen nicht mehr außerhalb seiner selbst verankern.¹¹

Der Mangel an klarer Bestimmung des Ich im Zeitalter des Ich-Zwang erklärt was sonst verwundern müßte: der Klageruf, wann immer die Frage des Ich aufkommt. Der Sturm und Drang, der in der Regel als Epoche der Subjektivität und des Individualismus beschrieben wird, ist eben die Epoche, in der der Mangel an Ichheit und Originalität zu einer der meist diskutierten, meist beklagten und unum-

¹¹ Man könnte versucht sein, in diesem neuen Ich um 1770 ein „paradigm shift“ zu sehen, wie Thomas Kuhn es definiert hat. Weitere Evidenz für eine solche Behauptung ist zu finden, etwa in der Erfindung der empirischen Psychologie, der neuen Pädagogik Pestalozzis, der Einführung des „subjektiven Tatbestands“ in der juristischen Praxis, der Anerkennung der Privatsphäre, der Umstellung der Medizin von Flüssigkeitszirkulation auf Nervenbahnen und so fort. Dennoch sollten zwei prinzipielle Kontinuitäten nicht übersehen werden. Zum ersten ist die Idee einer individuellen Verantwortung des einzelnen für sein Heil und Seelenheil eine spezifisch europäische Idee, die mindestens bis zur Reformation zurückdatiert und dort zu einer Buchführung der Seele führt (siehe Max Webers Studien). Zum zweiten erlaubt die Bestimmung des Ich als Ursprung und Grundlage von Menschlichkeit den Anschluß an ein Axiom bereits des Barock, daß nämlich die Ursache eines Dinges seine Wahrheit sei. Das Ich besetzt nun eben die Position der Wahrheit des einzelnen (beziehungsweise soll dieses tun), nachdem dieser Ort von der Seele geräumt worden war. Zur möglichen Kontinuität des Ich siehe: Richard van Dülmen, Hg.: Die Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart. Köln 2001.

stößlichsten Wahrheiten aufrückt. Anstelle eines Reichtums an Ichheit und manifesten Selbstbewußtseins findet man um 1770 nur eine intensive, bisweilen hysterische Suche des Ich.¹² Die Gewißheit einer unabhängigen Denk- und Fühlkraft (des Geistes), die frühere Denker schlicht voraussetzten, fehlt dieser Generation vollständig. Es scheint keine Alternative zu der Suche und dem Beweis des Ich zu geben.

Die Absenz des Ich führt bereits in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts zu zwei prinzipiellen Spezifikationen des „Ich“. Erstens kann das Ich nur in Unabhängigkeit, Autonomie, bestehen. Zweitens ist das Ich nur als radikal individuelle Größe zu verstehen (etwa als Bewußtsein, Geschichte und Situation *eines Einzelnen*). Es scheint nun so, daß diese beiden Bestimmungen bereits Ende des achtzehnten Jahrhunderts amalgamieren: die eigene Unabhängigkeit muß unmittelbar individuell *erfahren* werden, das heißt, der ‚Beweis‘ des Ich als ganzes muß selbst Gegenstand einer Erfahrung werden. Autonomie muß er- und gelebt werden (und nicht nur abstrakt, juristisch besessen werden). Auf diese Forderung antwortet der Bildungsroman ebenso wie der einsetzende Extremtourismus in den Alpen, die romantische Liebe und der Selbstmord. Daraus resultiert auch eine Verschiebung im Status der Autonomie. Autonomie nicht schlicht zu haben, sondern zu repräsentieren und damit sinnlich zugänglich zu machen, muß das Ziel des Ich-Erweises sein.

Aufgrund dieser geforderten (sinnlichen) Erfahrbarkeit des Ich genügen auch die Beweise nicht, die die Konzeption des ‚Subjekt‘ in Umlauf brachten. Der Name ‚Subjekt‘ ist hier mehr ein Hilfsword zur Bezeichnung dessen, was in den Anthropologien der Aufklärung eher als ‚freier‘ oder ‚ganzer Mensch‘ und erst seit Hegel als „Subjekt“ gilt. Das ‚Subjekt‘, auf dessen Entwicklung die Epochen der späten Neuzeit bis zur Aufklärung zielten und das nie ganz außer Kurs gekommen ist, sollte sich ‚dialektisch‘, nämlich negativ durch die Beherrschung der ‚Objekte‘ erweisen. Anders als das ‚Subjekt‘ aber muß das Ich sich selbst direkt erweisen, beweisen oder erfahren. Daher genügen auch Ich-Beweise durch Abstinenz nicht, obwohl sie

¹² Vgl. etwa Jakob Michael Reinhold Lenz: „Wie denn, ich nur ein Ball der Umstände? Ich-? Ich gehe mein Leben durch und finde diese traurige Wahrheit hundertmal bestätigt. Wie kommt es aber, daß wenn ich meine Schicksale erzähle, ich alle meinen Witz aufbiete, meine Schicksale so viel ich nur kann, mir unterzuordnen, meiner Klugheit, meiner Wuerksamkeit, woher kommt denn die Gewissensangst, die ich zugleich dabei fühle, du hast vielleicht nicht soviel dazu beigetragen als du dir einbildest“; Über die Natur unseres Geistes (1771-73). In: Jakob Michael Reinhold Lenz: Werke und Briefe in drei Bänden, hg. v. Sigrid Damm. Leipzig 1987, Bd. 2, S.619.

gleichwohl durch den Ich-Gedanken gesteuert werden. Die Erfindung der „Sucht“ im späten achtzehnten Jahrhundert etwa dürfte auf das Konto des autonomen Ich gehen. Was einmal toleriert, ja, gefeiert wurde, schlimmstenfalls als kleines Laster gesehen und übersehen wurde, muß nun im Namen eines freien und selbstkontrollierten Ich als negative Abhängigkeit sanktioniert und pathologisiert werden. Doch zum positiven Beweis des Ich genügt die (negative) Vermeidung der Sucht nicht.

Ein sinnlich erfahrbarer Beweis der Autonomie eines Ich zeichnet sich bei den deutschen Autoren der Epoche vielmehr im Eigentum ab. Denn anders als einer Reihe zumeist angelsächsischer Denker, die die Annahme eines natürlichen „self-interest“ hegen (wie Hobbes, Mandeville, Joseph Butler, Hutcheson, Hume und David Smith) und die entsprechend Eigentum unmittelbar der Sphäre der Person zurechnen,¹³ erscheint den deutschen Autoren Eigentum tendenziell als ein dem Einzelnen von außen Zustoßendes. Eben deshalb kann ihnen Eigentum zur Manifestation des Eigentümlichen werden. Während also die englischen Aufklärer Eigentum im Bereich des Natürlichen verordnen, sei's der Natur der Dinge, sei's der Natur der Person, konzentrieren sich eine Reihe von deutschen Autoren auf das Eigentum als äußerer Manifestation einer Eigentümlichkeit, das heißt kurz: als Fiktion. Eigentum (und Ökonomie als ganzes) wird genau dort zum Faktor von Individualität, wo diese als „das Ich“, als Ich-Zwang und Noch-Nicht formalisiert wird. Ökonomie verspricht dabei eben das bereitzustellen, was dem Ich zur Behausung werden könnte, so daß das sprachliche Abstraktum „das Ich“ im Eigentum anschaulich zu werden verspricht. Solcherart hat Hegel die Forderung nach individuellem Eigentum zum Ausgangspunkt seiner Rechtsphilosophie gesetzt: „Die Person muß sich eine äußere *Sphäre ihrer Freiheit* geben, um als Idee zu sein.“¹⁴ Diese Sphäre des Eigentümlichen ist das Eigentum.

Im Folgenden soll die Verknüpfung von Eigentum und Eigentümlichkeit bei vier Denkern nachgezeichnet werden. Der Beginn der Untersuchung soll dabei gerade in einem Denken gewählt werden, welches eine Entwicklung von Eigentum zu Eigentümlichkeit für

¹³ Vgl. zur Einführung Albert O. Hirschman: *Leidenschaften und Interesse. Politische Begründungen des Kapitalismus*. Aus dem Amerik. von Sabine Offe. Frankfurt a.M. 1980.

¹⁴ G.W.F. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie, hg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg 1967⁴ (= Philosophische Bibliothek), S. 55, § 41.

unmöglich hält, da es Eigentum als sekundäres Phänomen gegenüber der Souveränität der Person einstuft.

III. Locke und die Einheit von Eigentum und Eigentümlichkeit

Eigentum wird eben dort zum Faktor von Individualität, wo Eigentum nicht mehr *a priori* dem Individuum zugerechnet wird. Solange nämlich Eigentum automatisch als Bestandteil des Individuellen gilt, solange prägt das Eigentum die Individualität genau nicht. Mit anderen Worten: so lange John Lockes Legitimation von Eigentum als natürlichem Recht der Person gilt, so lange bleibt Eigentum gegenüber der Person absolut neutral. So wichtig Locke für die Entwicklung für das moderne „punktuelle Selbst“ sein mag (wie Charles Taylor argumentiert¹⁵), so fern steht er späterem Denken in der von ihm angenommenen Gewißheit des Selbst. Locke leitet in diesem Sinne das Recht auf Eigentum vollständig von der Person ab (*Second Treatise of Government*):

... so hat doch ein jeder Mensch ein *Eigentum* an seiner eigenen Person. Über seine Person hat niemand ein Recht als nur er allein. Die Arbeit seines Körpers und das Werk seiner Hände, so können wir sagen, sind im *eigentlichen* Sinne sein.¹⁶

Every man has a *property* in his own person; this nobody has any right to but himself. The labor of his body and the work of his hands, we may say, are *property* his.¹⁷

Locke zeichnet einen Zirkel: einerseits ist der Körper der Garant von Eigentum und erlaubt daher die „eigentliche“ sprachliche Benennung von Eigentum. Andererseits aber reguliert „Eigentlichkeit“, die sprachliche Benennung „im eigentlichen Sinne“, das Eigentum: der Körper und seine Produkte sind Eigentum nur, weil sie so genannt werden. Der Zirkelschluß liegt im wechselseitigen Voraussetzen von körperlichem Eigentum und sprachlicher Eigentlichkeit: die Struktur des Besitzens ist Eigentlichkeit; und (sprachliche) Eigentlichkeit wird verbürgt durch den Besitz des eigenen Körpers.

Der Zirkel kennzeichnet denn auch die *Second Treatise on Government* als ganzes: die Person, der Körper, ist zunächst nicht nur ein,

¹⁵ Vgl. die grundlegende Studie von Charles Taylor: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA 1989.

¹⁶ John Locke, *Über die Regierung*, aus dem Engl. von Dorothee Tidow. Stuttgart 1974 (=RUB), S.22; Hervorhebung von mir.

¹⁷ John Locke: *Two Treatises of Government*. New York 1978, S. 130, § 127; Hervorhebung von mir.

sondern das erste, absolute, *natürliche* Eigentum. Es scheint zunächst, als könne Locke die gesamte soziale Ordnung von dieser ersten natürlichen Gegebenheit ableiten. Durch die Leistungen des Körpers, Arbeit, weitet sich das Eigentum vom Körper aus. Alles, was der Körper qua Arbeit modifiziert, macht er sich zu eigen. Und so kommt Locke von „property“ (Eigentum) auch zur „appropriation“ (Aneignung). Arbeit ist somit das Maß des Besitzbaren. Der direkte körperliche Kontakt zeichnet sich als Spur im Eigentum ab: sei's als Eisen im geschossenen Wild, sei's als Pflug im Ackerboden. Nur das kann also angeeignet werden, was durch die Arbeit verändert werden kann. Die Veränderung der Dinge durch Arbeit ist dabei eben das, was die Dinge vergänglich macht, und zwar unmittelbar, wie das Pflücken die Frucht und das Schießen den Vogel. Das durch Arbeit gewordene Eigentum ist das Vergängliche, Verbrauchbare. Daher kann Locke sowohl sagen, das Maß des Eigentums sei Arbeit, als auch, das Maß des Eigentums sei Gebrauch.¹⁸ Eigentum ist menschlich verursachte, menschlich genutzte Vergänglichkeit.¹⁹ Doch eben hier stülpt Locke seine Genealogie um, denn Eigentum ist damit genau nicht Sache der Natur, sondern der menschlichen Ordnung. Und somit tritt hervor, daß Eigentum einen Garanten außerhalb der Natur braucht, das ist, eine Gesellschaft, Konvention, einen Gesellschaftsvertrag oder, kurz: ein „Commonwealth“, welches das Eigentum sichert. Das scheinbar natürliche Eigentum kann bestehen, weil es als ein solches anerkannt wird, geschützt wird und unter der Obhut einer Eigentlichkeit durch Übereinkunft, einer Benennung als eigentlich steht.²⁰ Der Zirkel: das natürliche Eigentum wird zum Anlaß einer Übereinkunft, die wiederum das natürliche Eigentum erst ermöglicht.

¹⁸ Locke, § 42, § 36.

¹⁹ Daraus folgt direkt, was nicht angeeignet, nicht Eigentum sein kann: Geld. Geld kennt anders als die Früchte des Bodens nicht das Maß der Zeit. Geld, Gold, altert und vergeht nicht: „money – some lasting thing that men might keep without spoiling“ (§ 47). In seiner Permanenz ist Geld maßlos und setzt die natürliche Ordnung außer Maß. Weil es Dauer hat, wurde Gold zum konventionellen Tauschmittel und ermöglicht als solches die Appropriation ohne unmittelbar körperlichem Kontakt, ohne direkte Arbeit: „It is plain that men have agreed to a disproportionate and unequal possession of the earth, they having ... found out a way how man may fairly possess more land than he himself can use the product of, by receiving in exchange for the overplus gold and silver which may be hoarded up without injury to any one, these metals not spoiling or decaying in the hands of the possessor“ (§ 50). Geld appropriiert, vereigentlicht unter Ausschluß des Garanten der Eigentlichkeit, dem Körper. Geld schafft eine, zumindest simulierte, Eigentlichkeit. Und damit bedroht es das Primat der Person.

²⁰ Vgl. §§ 123-133; in § 133 spricht Locke auch explizit von dem Namen „Commonwealth“, den er, „properly“, für die richtige Übersetzung von „civitas“ hält.

Diese Zirkularität bestimmt weite Teile von Lockes Denken. Dennoch bleibt eines stets außen vor und über den Zirkel erhaben: die Souveränität der Person.²¹ Zum einen ist die Person das erste Eigentum von sich selbst ("every man has a property in his own person"). Zum anderen ist es die Person, die in den Bereich der menschlichen Konvention und Eigentlichkeit mit dem Ziel erst eintritt, das eigene Eigentum zu schützen ("this makes him [man] willing ... to join with others ... for the mutual preservation of their lives, liberties, and estates, which I call by the general name, property", § 123). Die Person ist dabei also noch vor dem Eigentum und ist vor der Eigentlichkeit, wird daher von diesen nicht tangiert. Die Voraussetzung der Person ist einzig ihre Beständigkeit, also die Fähigkeit, dem Selbst durch Erinnerung Konstanz zu verleihen.²²

Die Person geht vor; sie geht dem Eigentum, dem Commonwealth und noch der Natur vor. Daher ist Eigentum gegenüber der Person absolut neutral, da seine Möglichkeit bereits mit der Person gegeben ist, so daß ein jedes Eigentum nur eine Aktualisierung der bereits in der Person gegebenen Möglichkeit, nur eine Sättigung der körperlichen Bedürfnisse bedeutet, und somit nur ihrem Erhalt, nicht aber ihrer Erzeugung oder Veränderung dient. Kurz: Eigentum verändert die Struktur der Person nicht. Die einzige Gefahr der Person geht vom Geld aus (siehe Anm. 19).

Lockes Dictum, daß Aneignung ein natürliches Recht des Menschen sei, sofern sie durch Arbeit geschieht, basiert dabei auf der Annahme, daß genügend unbesetzter aber besetzbarer Besitz, in *vacuis locis*, zur Verfügung steht. Entsprechend gewinnt Locke seine Doktrin in Anbetracht einer kleinen Urgesellschaft, der ein riesiger Landstrich zugeordnet ist, dessen Territorium sie nur zeitweise besetzt. Offener Raum ist so die Bedingung der Aneignung. Ohne dies weiter zu problematisieren, zieht Locke die Schlußfolgerung, daß die Basisformel von Arbeit als Maß von Eigentum auch im modernen Zeitalter gelte, obwohl dort kein freier Besitz mehr zu finden ist. Der Grund für Lockes Festhalten an der Struktur der Aneignung auch in einem Land ohne freies Eigentum dürfte in dem Status der Person liegen. *Es muß*

²¹ Zur Konstellation von Geld, Person und Identität bei Locke vgl. die Studie von Constantine George Caffentzis: *Clipped Coins, Abused Words, and Civil Government. John Locke's Philosophy of Money*. New York 1989, S. 45-76. Caffentzis summiert Lockes Thesen dort als „*cogito ergo habeo*“ (52).

²² Vgl. die Diskussion von Erinnerung und Vergessen in *Essay Concerning Human Understanding* Buch 2, Kap. 27, sowie Caffentzis (Anm. 21), S. 51-55. Auch dies erhebt das Geld in seiner materiellen Beständigkeit zum direkten Konkurrenten der Person (vgl. Anm. 19).

Aneignung geben in einem Land der personalen Eigentümlichkeit, denn die Person geht vor.

IV. Rousseau und das Ich als Fiktionskritiker

Locke findet seine Kritiker. Jean-Jacques Rousseau bricht mit den beiden Säulen von Lockes Argument: der Souveränität der Person und dem natürlichen Recht der Aneignung durch Arbeit. Dabei entwickelt Rousseau auch ein explizites Konzept des Ich (*moi*). Als entscheidend für dieses Ich wird sich dabei erweisen, daß Rousseau die Einheit von Eigentum und Eigentümlichkeit aufbricht. Die Abkoppelung beider geschieht nicht nur im *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes*, sondern auch in der Gärtner-Episode von *Emile ou de la Education*, die hier aufgrund ihrer Zentralität ebenso wie intellektuellen Schönheit ausführlich zitiert werden soll. Jean-Jacques will darin seinem imaginären Schüler Emil „erklären, worauf sich das Eigentum gründet.“²³ Zu diesem Zweck erlaubt Jean-Jacques Emil, einen Garten anzulegen.

Ich werde sein Gärtnergehilfe und grabe die Erde, solange er zu schwach ist, für ihn um. Er nimmt sie in Besitz, indem er Bohnen pflanzt, und sicher ist diese Besitznahme heiliger und ehrwürdiger als die Besitznahme Südamerikas durch Nunez Balboa, als er seine Standarte auf diese Südseeküste aufpflanzte.

Jeden Tag werden die Bohnen gegessen. Mit Entzücken sieht er sie keimen. Ich vermehre diese Freude, indem ich ihm sage: Das gehört dir! Dabei erkläre ich ihm den Begriff „Besitzen“. Ich lasse ihn empfinden, daß er seine Zeit, seine Arbeit, seine Mühe, seine Person drangesetzt hat; daß also in diesem Boden etwas von ihm selber enthalten ist [qu' il y a dans cette terre quelque chose de lui-même], das er gegen jeden behaupten kann, sowie er dem seinen Arm entziehen kann, der ihn gegen seinen Willen festhalten will.²⁴

Die Bemühungen von Jean-Jacques zielen hier zunächst ganz darauf, seinem Schüler Emil eben die Dimensionen des „natürlichen“ Besitzens durch Arbeit nahezulegen, die Locke formalisiert hat. Dabei allerdings dreht er eine der Metaphern von Locke genau um: wo Locke davon spricht, daß der Eigentümer sich das Eigentum einverleibt, dort spricht Rousseau hier von einem Hineinlegen des Eigentü-

²³ Jean-Jacques Rousseau: *Emile ou de L'Education*. In: *Oeuvres Complètes*. Paris 1969. Bd. 4, S. 330. Ich zitiere deutsch nach: Jean-Jacques Rousseau: *Emil oder Über die Erziehung*. Aus dem Franz. von Ludwig Schmidts. Paderborn u.a.O. 1971, S. 78.

²⁴ Rousseau (Anm. 23), *Emil oder Über die Erziehung*, S. 78.

mers in das Eigentum (den Boden). Wo Locke also von Inkorporation spricht, setzt Rousseau eine Extension. Die Extension wird sich als entscheidend erweisen bei dem plötzlichen Raub der Bohnen.

Eines Tages kommt er [Emil] eilig mit der Gießkanne. Da, welcher Anblick, welcher Schmerz! Alle Bohnen sind herausgerissen. Das ganze Beet ist umgewühlt man erkennt den Platz nicht mehr. Was ist aus meiner Arbeit, aus meinem Werk geworden? Aus der süßen Frucht meiner Mühen und meines Schweißes? Wer hat mir mein Gut geraubt? Meine Bohnen? Das junge Herz ist empört. Die Tränen fließen in Strömen. Das Kind ist trostlos. Man sucht und forscht und findet schließlich, daß der Gärtner an allem schuldig ist: man läßt ihn kommen.

Wir haben uns verrechnet. Als der Gärtner merkt, worüber man sich beklagt, beklagt er sich viel lauter als wir: Was, meine Herren, Sie haben mir also meinen Garten zerstört? Ich hatte hier Melonen aus Malta gesäht, deren Samen ein Vermögen wert sind und mit deren Früchten ich Sie erfreuen wollte. Nun haben Sie mit ihren armseligen Bohnen meine schon aufgegangenen Melonen zerstört, die ich niemals mehr ersetzen kann! Sie haben mir einen unersetzlichen Schaden zugefügt und sich selbst des Genusses der köstlichen Melonen beraubt.

Jean-Jacques: Entschuldigen Sie, lieber Robert. Sie haben Mühe und Arbeit daran gesetzt. Ich sehe ein, daß wir unrecht hatten, Ihr Werk zu zerstören. Wir werden Ihnen anderen Samen aus Malta kommen lassen und wir werden keinen Boden mehr berühren, ehe wir wissen, ob nicht ein anderer vor uns dort gearbeitet hat.

Robert: Gut, meine Herren! Aber dann brauchen Sie sich nicht anzustringen; es gibt kaum noch unbebauten Boden. Ich bearbeite den Boden, den mein Vater urbar gemacht hat. Bei den anderen ist es ebenso. Alles Land, das Sie sehen, ist schon längst in Besitz genommen.

Emil: Herr Robert, gehen Ihnen also oft Melonenkerne verloren?

Robert: Verzeihen Sie, junger Herr, aber es kommen nicht oft so unbesonnene junge Herren wie Sie hierher. Niemand vergreift sich am Garten seines Nachbarn. Jeder achtet die Arbeit des anderen, damit seine eigene unagetastet bleibe.

Emil: Ich habe aber keinen Garten.

Robert: Was geht mich das an! Wenn Sie meinen zerstören, lasse ich Sie nicht mehr herein.

Der listige Pädagoge Jean-Jacques nutzt die ‚natürliche‘ Aneignung durch Arbeit hier, um seinen Schüler zu einer Über-Extension zu verleiten. Der kleine Emil wird in den Glauben versetzt, daß diese Bohnen die seinen seien, daß also etwas von ihm in dem Boden selber liege, und daß er seine Persönlichkeit so legitim ausgeweitet habe. Dann kann die Falle zuschnappen. Emil wird dazu gezwungen, sein Unrecht einzusehen, denn der Gärtner hat sich den Boden mit eben dem Recht angeeignet, welches Emil für sich in Anspruch nahm: das

Lockesche Recht der ersten Urbarmachung und Bearbeitung. Anders als Locke geht Rousseau also nicht von einer ersten Appropriation einer Urgesellschaft aus, sondern zeigt die Unmöglichkeit einer Landbesitznahme in einem bereits komplett aufgeteilten Land. Gerade die Art und Weise, in der Emil die Bohnen für die seinen hielt, zwingt ihn dazu, diese Art und Weise nun auch in dem Akt des Gärtners zu erkennen und diesem damit das frühere, besser begründete Recht zuzugestehen.²⁵ Emil ist gezwungen, *sich zu zwingen*, sich selbst einzuschränken.

Die Einsicht in seine ‚Über-Extension‘ mündet nun aber nicht in einem schlichten Vergessen seines um den Besitz erweiterten Selbst. Gerade weil Emil ‚sich‘ schon vergrößert, erweitert und erhoben sah, bleibt die Fiktion dieser Extension bestehen, starrt ihn nun als leerer Raum an, den er nicht besetzen kann. „Ich habe aber keinen Garten.“ Das um das Eigentum vergrößerte Selbst, welches Emil für real hielt, erweist sich nun als fiktiv und damit nichtig, besteht dabei aber noch insofern fort, als es als Vacuum das Bewußtsein einer Abwesenheit, eine Markierung des Nichtigen hinterläßt. Aus Lockes *vacuis locis* wird der *horror vacui*. Das plötzliche Vacuum wird so zur Folie, vor deren Hintergrund Emil seine Nichtigkeit („keinen Garten“) erkennen muß. Erneut gewinnt Emil also eine Vorstellung seiner Identität, einer solchen aber, die anders als die erste Identität des sich ausdehnenden Besitzers kein Selbst, sondern nur das Wissen um seine verfehlte Extension zum Inhalt hat. Emil kommt vom Selbst zum Ich. In der Gärtner-Episode gewinnt er ein Bild von sich, welches ihm jedes (territoriale) Bild seiner Identität verweigert. Er wird zum Gefangenen eines dunklen Lochs, wie Rousseau in seinem abschließenden Kommentar dieser Szene formuliert:

Der kleine Übeltäter wußte nicht, daß er sich mit dem Loch für seine Bohne ein Gefängnis grub, in das ihn seine Erkenntnis bald einsperren wird. Nun sind wir in der sittlichen Welt...²⁶

²⁵ Soweit folge ich der Lektüre und Kommentierung dieser Szene durch Frances Ferguson: *Reading Morals. Locke and Rousseau on Education and Inequality*. In: *Representations* 6, Frühjahr 1984, S. 66-84. Anders als Ferguson scheint mir das Gewicht der Episode allerdings nicht auf Emils abschließenden „Vertrag“ mit dem Gärtner zu liegen, sondern auf der Einsicht in die „Fiktionalität“ eines verfehlten Selbstbildes (siehe die folgenden Ausführungen). Ein Hinweis, daß der Vertrag in der Gärtner-Szene (der Emil das Bebauen einer kleinen Parzelle erlaubt) nicht zentral ist, liegt unter anderem darin, daß die drei Parallelgeschichten zur Gärtner-Episode (also die Enten-Geschichte, die Geschichte des wilden Jungen, der Scheiben einwirft, und des verwöhnten Jungen, der in die weite Welt ziehen will), jeweils ohne Vertrag gelöst werden, aber ebenfalls je in die Einsicht der Fiktionalität eines Selbst münden.

²⁶ Rousseau (Anm. 23), *Emil oder Über die Erziehung*, S. 81.

Le petit méchant ne songeoit guère en faisant un trou pour planter sa fève, qu' il se creusoit un cachot où sa science ne tarderoit pas à le faire enfermer.

Nous voilà dans le monde moral ... ²⁷

Es ist also nicht nur so, daß Emil sich in der Gärtner-Episode überhebt und dann gezwungen wird, seinen Fehler einzusehen. Vielmehr hinterläßt das überschätzte Selbst einen Schattenriß, den Emil zunächst für ein (reales) Selbst hielt und der eben deshalb nun als Mahnung seiner Überheblichkeit, Über-Extension, fortbesteht. Der Schattenriß wird so zum Ursprung eines Zwanges, nicht diese Kontur zu füllen, sondern ihre Besetzung durch ein Selbst oder Eigentum zu verhindern. Anders gesagt: der Inhalt dieses Zwanges ist das Wissen, daß das Selbst fiktiv ist (oder sich als ein solches erweisen könnte).²⁸ Nur insofern wird der Zwang zur Instanz, als daß er ein jedes Selbst verunsichert, in Schach hält, gefangen setzt. Gerade weil Eigentum nicht Teil des Selbst ist, kann es zum Anlaß einer Korrektur seiner fiktiven Überschätzung werden.

Eben diese Erzeugung einer Identität als Gefängnis kennzeichnet Rousseau als den Eintritt in die sittliche Welt. Dieser Eintritt geschieht durch den Übergang von einem als wirklich verstandenen Selbst zu einem seiner Fiktionalität bewußten Ich. *Emile ou de L'Education* als ganzes gilt der Vorbereitung eben dieses Eintritts, der in der Gärtner-Episode zum ersten Mal in seiner ganzen Komplexität exerziert wird. In Buch IV von *Emile* wird Emil diesen Schritt in die sittliche Welt schließlich in aller Konsequenz ziehen. Und dieser Schritt besteht eben darin, daß Emil ein „relatives Ich“ („moi relatif“²⁹) hervorbringt. „Relativ“ ist dieses Ich dabei nicht schlicht, weil es sich mit anderen Menschen vergleicht, sondern vielmehr, weil dieses Ich sich selbst stets ‚relativiert.‘ Es bleibt seiner Über-Extension eingedenk und sieht sich nur als Über-Extension.³⁰ Diese Selbst-Auflösung nennt Rousseau Sittlichkeit.

²⁷ Rousseau (Anm. 23), *Emile ou de L'Education*, S. 334.

²⁸ Es ist insofern kein Zufall, daß Jacques Derridas Analyse der Supplementierung sich einer genauen Lektüre von Rousseaus Haltung zu Fiktion und Fiktionalität verdankt, Jacques Derrida: *Grammatologie*. Aus dem Franz. von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt 1974.

²⁹ Rousseau (Anm. 23), *Emile ou de L'Education*, S. 534.

³⁰ Es kann an dieser Stelle erwähnt werden, daß Rousseaus Gärtner-Episode ein berühmtes Echo in *Die Wahlverwandtschaften* gefunden hat. Der Gärtner Eduard erscheint dort bereits auf den ersten Seiten als eben derjenige, der die Erkenntnis Emils gezielt verweigert und seine überzogenen Selbstbilder keiner Schockerfahrung zugänglich macht, und, das heißt, Selbstbewußtsein verweigert.

Eine Reihe von Episoden in *Emile* weist eine ähnliche Struktur wie die Gärtnerepisode auf. Emil oder ein anderer Zögling wird dazu verleitet, sich und sein geistiges wie physisches Eigentum zu überschätzen. Dann wird der Zögling wie von selbst dazu gezwungen, einen scheinbar selbstverursachten Fehler einzusehen. Diese Einsicht hat dabei die Form einer Leere, einer radikalen Absenz. In der Enten-Episode etwa, die neben der Gärtner-Episode am umständlichsten geplant, durchgeführt und kommentiert wird, glaubt Emil, daß er das Geheimnis eines Zauberkünstlers erraten hat. Er glaubt, daß der Zauberer eine schwimmende Wachsente mittels eines Magneten in einem Stück Brot anzieht und dirigiert. In einem öffentlichen Auftritt aber, dem Emil mit Aufregung und hoher Erwartung seines Triumphs entgegenfiebert und in dem Emil seinerseits mit einem präparierten Stück Brot aufwartet, erweist sich, daß der Zauberer ihm überlegen bleibt. Gedemütigt verläßt Emil, dessen aufgeblähtes Selbstbild unter dem Gelächter der Menge zerplatzt, die Szene. Emil wird dabei, dies ist wichtig, nicht einfach in seinem Zustand der Zerstörung belassen. Vielmehr spricht der Zauberer, genaustens von Jean-Jacques instruiert, bei Emil vor, um dem Jungen seinen Trick zu verraten und ihn zum Besuch der nächsten Vorstellung einzuladen. Emil erscheint darauf erneut an dem Ort seiner Niederlage, um nun aber, wissend, seine vormalige Selbst-Überschätzung beurteilen zu können. Wie in der Gärtner-Episode steht Emil am Ende mit einem positiven Wissen um die Negativität oder Fiktivität seines naiven Selbstbildes da. Das scheinbar Eigene, sei's ein materieller Besitz, sei's eine geistige Überlegenheit, wird dem Selbst zum Vorwurf.³¹

Der Zusammenhang von Selbst und Eigentum ist für Rousseau ein negativer: Eigentum verführt den Eigentümer zu einem fiktiven Bild des Selbst. Die Fiktionalität der Selbst-Erweiterung durch das Eigentum kann dann aber zum Anlaß der Einsicht in ein kritisch distanziertes Ich, das heißt „relatives Ich“, werden. Einfach gesagt: wo Eigentum war, kann ein Ich werden, das sich dieses Eigentum ver-

³¹ Ähnliches geschieht auch in der Episode von dem aufmüpfigen Jungen, der allein in die Welt ziehen will und dieses zu seinem Schrecken schließlich tun soll (Buch I). Auch die innerhalb der Gärtner-Episode eingeschobene Geschichte von dem Jungen, der die Scheiben einwirft und daher in einen dunklen Raum ohne Fenster eingesperrt wird, gehört in diese Serie. Dem Jungen wird dort erklärt, daß er sich quasi selbst sein dunkles Gefängnis gebaut habe (wie Emil in der Gärtner-Szene), indem er alle Scheiben einwarf, da niemand mehr bereit sei, ihm ein Zimmer mit Fenstern einzuräumen. In all diesen Szenarien verführt ein überzogenes Selbstbild die Knaben, um sie dann aber vor eine schreckliche Leere oder Dunkelheit zu stellen und sie in diese als Einsicht der Fiktionalität ihres Selbstbildes einzusperren.

bietet. Das Ich entsteht als Fiktionskritiker, als Kritiker der Fiktion eines auf Eigentum gegründeten Selbst.

In Nachfolge der Pietisten antwortet Rousseau auf die Einflüsse der Fiktionen der sittlichen Welt (hier also die Fiktion eines durch Eigentum erweiterten Selbst) durch Ent-Fiktionalisierung.³² Damit kennzeichnet Rousseau exakt die anti-fiktionalistische Vorstellung des Ich, mit der die deutschen Denker seit dem Sturm und Drang brechen. Diese antworten auf den Zwang, ein Ich zu haben, mit einer gezielten Fiktionalisierung und Ökonomisierung des Ich. Im Folgenden soll dies anhand einiger Texte von Karl Phillip Moritz dargestellt werden.

V. Moritz und die Institutionalisierung des Ich

Bevor die zentralen Differenzen des Denkens von Rousseau und Moritz dargestellt werden, ist zu betonen, in welchem Maße Rousseau Moritz den Weg vorgezeichnet hat.³³ Wie Rousseau sieht Moritz das Ich nicht als ein originäres, angeborenes Selbst, sondern als sich entwickelnde und zu entwickelnde Fähigkeit der Selbstkontrolle. Und wie Rousseau nimmt Moritz an, daß das Ich zunächst äußere Manifestationen braucht, um zu sich zurückzukehren. Doch dort wo Rousseau an der Wahrheit eines reinen und unbeeinflussten Ich festhält, setzt Moritz zur Verteidigung des Ich eben auf die von Rousseau abgelehnten Fiktionen.

Karl Philipp Moritz³⁴ dürfte der Autor sein, der die Implikationen des Ich-Zwangs am gründlichsten durchdacht hat. In *Kinderlogik*

³² In seiner Analyse der Aesop-Fabel in Emile kommt Marc Shell zu einem ähnlichen Ergebnis, wenn er den Mißbrauch der Fabel in der Schmeichelei, dem Erzeugen eines fiktiven Selbstbilds bestimmt. Shell verbindet dies mit einer Diskussion der linguistischen und ökonomischen Zeichen bei Rousseau; vgl: *The Economy of Literature*. Baltimore 1978, S. 113-128.

³³ Und ebenso hat die klarsichtige Studie von Anthony Krupp zum Verhältnis von Rousseau und Moritz dieser Untersuchung den Weg vorgezeichnet; vgl.: *Other Relations: the Pre-History of the I in Rousseau and Moritz*. In: *Goethe-Yearbook XI*, 2002.

³⁴ Die für diese Studie maßgeblichen Arbeiten zu Moritz sind: Johnathan M. Hess: *Reconstituting the Body Politic. Enlightenment, Public Culture and the Invention of Aesthetic Autonomy*. Detroit 1999, besonders: S. 155-179. Erich Meuthen: *Selbstüberredung. Rhetorik und Roman im 18. Jahrhundert*. Freiburg 1994. und Elliott Schreiber: *Pressing Matters. Karl Philipp Moritz's Models of the Self in the Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*. In: *Goethe Yearbook XI*, 2002. Hess diskutiert, wie Moritz die Idee der Automie des Kunstwerks als Gegenprojekt zu der politischen Institution des Staates entwickelt; Meuthen analysiert die Politik der Fiktionalität bei Moritz; und Schreiber entwickelt den Zusammenhang zwischen verschiedenen Konzeptionen des Selbst und des Ich für Moritz. Ziel meiner Skizze ist es, die Entwicklungslinien von politischer Institution, Kunst, Fiktion und Ich aufeinander zu beziehen.

offeriert Moritz eine These, warum der Mensch ein Ich braucht: „Das Böse besteht vorzüglich darin daß der Einzelne zu sehr ... vernachlässigt und vergessen wird, indem man ihn nicht mehr selbst als ein Ganzes, sondern als einen untergeordneten Teil eines größern Ganzen betrachtet“.³⁵ Auch in den parallel in *Denkwürdigkeiten, aufgezeichnet zur Beförderung des Edlen und Schönen* (1786-1788) erscheinenden Texten sagt Moritz in einem Wort, wer oder was diese größeren Ganzheiten sind, die die Menschen unterwerfen und sich unterordnen: „Einrichtungen“³⁶, Institutionen. Institutionen nämlich degradieren Menschen zu rein „nützlichen Wesen“³⁷, Wesen, die ihren Zweck außerhalb ihrer selbst finden, um einem anderen zu helfen. Für Moritz ist eine Institution ein mentales Konstrukt, welches menschlichen Handlungen den Rahmen vorgibt, innerhalb dessen eine Handlung als ‚sinnvoll‘ erscheint; sinnvoll nämlich ist der Akt, der der Erhaltung der Institution dient. Eine Institution findet ihren Zweck in sich selbst, dergestalt, daß sie die Handlungen von Menschen umprogrammiert, so daß sie der Konsolidierung, Erhaltung und Perpetuation der Institution dienen. Die Beispiele, die Moritz für solche Einrichtungen gibt, reichen von Städten und Staaten zum Militär und der Schule. Derartige Institutionen tendieren dazu, sich in Architekturen zu manifestieren, und Moritz setzt sich in seinen Schriften mit den institutionsbeherbergenden Gebäuden wie den Banken, Kirchen, Stadtmauern, Schulen, Parlamentsgebäuden und Gerichten auseinander. Als Beispiel für den Selbstzweck der Institution nennt Moritz etwa die Schule, die das Verhalten von Lehrern daraufhin trainiert, die Schüler zu künftigen Lehrern auszubilden und somit die Schule zu perpetuieren.

Das Sonderbare ist, daß die von Institutionen erzeugten Realitäten derart mächtig und persuasiv sind, daß sie Menschen dazu verleiten, gegen das zu handeln, was ihre eigenen Interessen sein sollten. Moritz betont etwa, daß die Staatsinstitution ihre Bürger in den Krieg schickt, wo sie einander töten, mit dem einzigen Zweck, das rein fiktive Konstrukt des Staates zu erhalten (was offensichtlich nicht im Interesse der Bürger sein kann).³⁸ Anscheinend sind Menschen

³⁵ Wo nicht anders angegeben, wird hier und im Folgenden zitiert aus der verbreiteten Insel-Ausgabe von Horst Günther, die, anders als etwa die Frankfurter Ausgabe, alle hier diskutierten Texte komplett abdruckt. Karl Philipp Moritz: Werke, hg. von Horst Günther. Frankfurt 1981, Bd. 3, S. 460. Ich beziehe mich ausschließlich auf Texte der Zeit von 1785-1790, Texte also, die dem Erscheinen von Anton Reiser parallel gehen.

³⁶ Moritz (Anm. 35), Bd. 3, S. 188.

³⁷ Moritz (Anm. 35), Bd. 3, S. 187.

³⁸ Vgl. Moritz (Anm. 35), Bd. 3, S. 460.

gewillt, Institutionen als Zweck und Rahmen anzuerkennen, und sich solcherart ihre Handlungen erklären, interpretieren und mit Sinn ausstatten zu lassen.

Gegen die komplette Absorption des einzelnen Menschen in die Institutionen hält Moritz nun keineswegs einen Zustand der Zwecklosigkeit, wie etwa Schiller es tut. Vielmehr hält Moritz an einem Zweckbegriff fest:

Daß nun jeder einzelne Mensch, wenn er seinen Anteil von Kräften zur Erhaltung des Ganzen aufgewandt hat, sich auch als den Zweck des Ganzen betrachten lerne, und auch von jedem andern so betrachtet werde – darin besteht eigentlich die *wahre Aufklärung*.³⁹

Der einzelne Mensch muß schlechterdings niemals als ein bloß *nützliches*, sondern zugleich als ein *edles* Wesen betrachtet werden, das einen eigentümlichen Wert in sich selbst hat, wenn auch das ganze Gebäude der Staatsverfassung, wovon er Teil ist, um ihn her wegfiel.⁴⁰

Moritz antwortet auf die überwältigende Präsenz der Institutionen durch die Institutionalisierung der Person. Die Institution kann Vorbild des Menschen werden, insofern sie eine Totalität in sich darstellt, deren Sein und Zweck identisch sind. Es geht Moritz dabei offensichtlich nicht um ein natürliches Selbst, sondern um etwas, das dessen Platz nach außen hin, zu seiner Verteidigung, besetzen könnte, nämlich das Ich. Das Ich wird mithin gebraucht, um den Menschen mit einem Selbstzweck auszustatten und ihn dadurch vor der Unterwerfung durch (andere) Institutionen zu schützen, die seinen Handlungen einen Zweck vorschreiben würden.

Doch wie kann der Mensch sich zum Selbstzweck werden und dadurch verhindern, daß ihm andere Menschen oder Institutionen, ihren Zweck „unterschieben“?⁴¹ Offenbar gibt es gemäß Moritz keine unmittelbare Gewißheit eines (Selbst)Zwecks, denn sonst könnten Institutionen Menschen nicht täuschen und umfunktionalisieren. Weil der Mensch also seinen Zweck nicht kennt, kann auch die Ich-Insti-

³⁹ Moritz (Anm. 35), Bd. 3, S. 188.

⁴⁰ Moritz (Anm. 35), Bd. 3, S. 185.

⁴¹ „Unterschieben“ ist das Kernwort, welches Moritz in Kinderlogik benutzt, um das Wirken von Institutionen zu kennzeichnen. Institutionen könnten den Menschen nicht vereinnahmen, „wenn den einzelnen Menschen nicht ein *Zweck* untergeschoben würde, weswegen er eine Zeitlang das Band zwischen Geist und Körper gleichsam *zerreißt*...“, Moritz (Anm. 35), Bd. 3, S. 461; und: „Der Zweck, der seiner Denkkraft *listiger* Weise untergeschoben wird, ist, als müsse er dies tun, weil er sonst seine körperlichen Bedürfnisse nicht würde befriedigen ... können“ (ebd.). Das entscheidende an dem ‚Unterschieben‘ ist, daß der Mensch also wie das Opfer des Kuckucks durchaus glaubt, daß er *seinem* Zweck folgt, *sein* Ei ausbrütet.

tution nicht auf einer unmittelbaren und natürlichen Selbst-Gewißheit beruhen, sondern schiebt dem Einzelnen einen Zweck unter: den Zweck nämlich, sich selbst einen Zweck unterzuschieben.⁴² Moritz artikuliert diesen Gedanken auch in der Betonung davon, daß der Mensch auf eine bestimmte Art zu „betrachten“ sei: der Mensch muß betrachtet werden als das Wesen, welches sich durch seine Betrachtung erst zum Wesen schließt.

Die Strategie, die Moritz dem Menschen verordnet, ist, eine äußere Institution zu finden, die erstens wie jede Institution einen Selbstzweck besitzt, zweitens aber den Menschen nicht von seinem Selbstzweck entfernt, sondern ihm eben einen solchen zugänglich macht, unterschiebt.

Diese zwei Forderungen scheinen eine unmögliche Bedingung zu schaffen, denn eine jede Institution besteht in einem ‚Selbsterhaltungstrieb‘, dem alle Menschen als je „nützliche Wesen“ untergeordnet werden. In dem Moment, wo der Mensch sich an eine Institution anschließt, auch eine solche, die seinen Interessen und Zwecken zunächst dient, wie die politische Institution des Staates, kann diese sich gegen seine Zwecke kehren und ihn als Soldaten in den Krieg senden.

Moritz findet eine Lösung dieses Dilemmas zunächst in der Betrachtung von Kunstwerken.⁴³ Das Kunstwerk nämlich kann zum

⁴² Auch die Differenz zwischen „unterschieben“ und „verpflanzen“, die Moritz eben dort stark macht, ist *nicht* die Differenz zwischen authentisch und inauthentisch, eigen und fremd, sondern die Differenz zwischen ‚Unterschieben‘ und diesem ‚Unterschieben des Sich-Unterschiebens‘ (=verpflanzen). Vergleiche: „In der Republik müssen von dem denkenden Teile, der sich die Erreichung großer Endzwecke vorsetzt, erst *Reden* an das Volk ... gehalten werden, um diesen Endzweck in die Köpfe der einzelnen Mitglieder des Staates zu verpflanzen, ehe diese sich willig finden lassen, ... dieselben befördern zu helfen“, Moritz (Anm. 35), Bd. 3, S. 464-65. Der Unterschied ist daher geringer, als es scheinen mag, da auch der von außen untergeschobene Zweck dem Einzelnen ebenso nützlich oder schädlich sein kann wie der sich selbst untergeschobene (der freiwillig aufgenommene, verpflanzte). Die Differenz besteht vielleicht nur darin, daß der Mensch, gemäß Moritz, Freude am Selbst-Denken hat, das heißt, an dem Gefühl, daß er selbst denkt, so daß der Sproß der eigenen Gedanken gedeihen kann. Damit ist auch die Differenz zwischen Monarchie und Demokratie, die Moritz hier verhandelt, weniger prinzipiell als es zunächst scheinen könnte, vgl. Moritz (Anm. 35), Bd. 3, S. 461-62.

⁴³ Zur Ästhetik von Moritz vgl. Jürgen Fohrmann: „Bildende Nachahmung“. Über die Bedeutung von ‚Bildung‘ und ‚Ordnung‘ als Prinzipien der Moritzschen Ästhetik. In: Karl Philipp Moritz und das 18. Jahrhundert. Bestandaufnahmen – Korrekturen – Neuansätze, hg. von Martin Fontius und Anneliese Klingenberg. Tübingen 1995, S. 177-186. Zur Analyse der Frage, wie Moritz das in sich selbst vollendete Kunstwerk in sich selbst vollendet, also die Autonomie schließt, vgl. die scharfsinnige Lektüre von Rüdiger Campe: Zeugen und Fortzeugen in Karl Philipp Moritz‘

externen Behälter des Ich werden. Moritz beobachtet, wie das Kunstwerk den Schein hervorbringt, „in sich selbst vollendet“ zu sein. Vollendet wäre das Kunstwerk, wenn es seinen Zweck in sich selbst fände und „um seiner selbst willen“ da wäre.⁴⁴ Doch diese „Autonomie“ des Kunstwerks – als deren Erfinder Moritz in der Geschichte der Ästhetik berühmt ist – ist (ebenso wie das Edle des Menschen) nicht wirklich, sondern eine vom Betrachter verliehene: „Bei der Betrachtung des Schönen [des Kunstwerks, F.B.] aber wälze ich den Zweck aus mir in den Gegenstand selbst zurück: ich betrachte ihn, als etwas, nicht in mir, sondern *in sich selbst Vollendetes*, das also in sich ein Ganzes ausmacht, und mir *um sein selbst willen* Vergnügen gewährt.“ Erst die Externalisierung des Zwecks, das Wälzen des Zwecks aus mir in den Gegenstand, macht ihn zur autonomen und institutionsfähigen Instanz.

Das Kunstwerk ist insofern eine Institution, als es, scheinbar, seinen Zweck in sich selbst findet. Doch anders als (anderen) Institutionen wird dieser Zweck dem Kunstwerk in einem Akt der Externalisierung vom Betrachter untergeschoben. Die Grenze des Zwecks des Kunstwerks ist damit genau diejenige, die der Betrachter ihm verleiht. Daher auch ist das Kunstwerk in sich selbst vollendet, weil es endet, das heißt, weil jeder Zweck und Sinn bereits in der Betrachtung aktualisiert ist, ohne den Menschen zu weiteren Handlungen umzuprogrammieren. Eben deshalb wendet sich die scheinbare Institution des Kunstwerks auch nicht gegen den Menschen, sondern gewährt ihm Vergnügen, da es seinen eigenen Zweck in sich aufnimmt und Gestalt verleiht. Durch die Verfestigung als Institution wird das Kunstwerk also nicht unzugänglich, sondern läßt den Betrachter im Gegenteil in sich hinein, beherbergt ihn in der Kontemplation. Und eben weil das Kunstwerk derartig betrachtet wird, scheint es in sich selbst vollendet zu sein.

Moritz ist also weniger der Erfinder der Autonomie des Kunstwerks, als vielmehr der Erfinder der Als-Ob-Autonomie. Eben diese Als-Ob-Autonomie ist denn auch das Thema von *Bildende Nachahmung des Schönen*:

Zu dem Begriff des Schönen ... gehört also noch, daß es nicht nur oder nicht sowohl, ein für sich bestehendes Ganze wirklich sey, als vielmehr

„Über die bildende Nachahmung des Schönen“. In: Kunst – Zeugung – Geburt: Theorien und Metaphern ästhetischer Produktion in der Neuzeit, hg. von Christian Begemann und David E. Wellbery. Freiburg 2002, S. 225-250.

⁴⁴ Versuch einer Vereinigung aller schönen Künste und Wissenschaften unter dem Begriff des „in sich selbst Vollendeten“. In: Moritz (Anm. 35), Bd. 2, S. 544.

nur wie ein für sich bestehendes Ganze, *in unsere Sinne fallen*, oder von unsrer *Einbildungskraft umfaßt* werden könne.⁴⁵

Die Autonomie besteht nur in dem „Wie“ oder Als-ob des In-sich-Vollendeten, denn nur als ein solches kann es vom Menschen erkannt, anerkannt und damit hervorgebracht werden. Ausschließlich die Natur als ganzes sei wirklich in sich vollendet, und sei daher auch nicht vom Menschen zu erkennen, wie Moritz hervorhebt.

Kurz: das Kunstwerk besteht in der Externalisierung des Zwecks des einzelnen Menschen. Dadurch wird das Kunstwerk verfestigt, als wäre es in sich selbst vollendet. Solcherart stabilisiert kann das Kunstwerk nun seinerseits dem Einzelnen eine ihm unbekannte Totalität gewähren, nämlich die Vollendung in sich selbst.⁴⁶

Diese Grundfigur der Kunst-Kontemplation, daß nämlich Externalisierung die Internalisierung erlaubt, wird für Moritz das Modell der Ich-Institution. Externalisiert wird das Ich als Festung, in die sich das Individuum stets zurückziehen kann wie die Schnecke in ihre Haus:

Daß sein eigentliches denkendes Ich dem Unglück keinen einzigen Berührungspunkt darbietet, daß dieses nur mit seiner Umgebung spiele, aber ihn selbst nicht erschüttern kann; daß es in jedem Augenblick seines Daseins in seiner Macht steht, sich in sich selbst zurückzuziehen, und alles was ihn umgibt, freiwillig dem Zufall preiszugeben – ...Aus dieser sichern Feste, die ich um mich her gezogen habe, biete ich dem Zufall Trotz...⁴⁷

Die Feste ist das, was das Ich bei seinem Rückzug von sich externalisiert, abwälzt, absondert. Es gibt hier also mindestens zwei Instanzen, in diesem „sich in sich selbst zurückzuziehen“: das innere Wesen und die äußere Feste. Das Ich sondert ein Sekret von sich ab, das hart wird wie das Haus der Schnecke und es nach außen hin schützt. Dieses Sekret, deutsch: Aus- oder Absonderung, ist dabei ebenfalls ein Ich (Moritz bejaht in dem ‚sich in sich selbst zurückziehen‘ die alte Frage, ob das Schneckenhaus Teil der Schnecke sei). Das Ich ist ein Sekret. Durch dieses (äußere) Sekret-Ich kann das (innere) „eigentliche...Ich“ diskret, heimlich, verborgen bleiben. Absonderung ist das Wesen des Ich. In der Absonderung (dem Sekret) verdoppelt sich das Ich, spaltet sich, zieht sich in das Ich zurück. So sagt Moritz auch

⁴⁵ Moritz (Anm. 35), Bd. 2, S. 558.

⁴⁶ Vgl. etwa: „Wir opfern in dem Augenblick unser individuelles eingeschränktes Dasein einer Art von höherem Dasein auf“, Moritz (Anm. 35), Bd. 2, S. 545.

⁴⁷ Moritz (Anm. 35), Bd. 3, S. 214.

anderswo, daß wir uns selbst kennenlernen, indem „wir uns gleichsam von uns selber absondern.“⁴⁸

Was aber kann ein solches Ich-Sekret sein? Anders als das Schneckenhaus hat das Ich-Sekret offensichtlich keine materielle Realität. Stattdessen beruht seine Vervollständigung ebenso wie die Vollendung des Kunstwerks auf einer Externalisierung, dergestalt daß Kunstwerk und Ich nur als Fiktion, nur als Als-Ob bestehen. Und so betont Moritz regelmäßig eben dort, wo er das Ich als Haus, Feste, Schutzwall definiert, daß es nur besteht, weil es als ein solches „betrachtet“ wird. Das Ich-Sekret ist eine bloße Projektion, die nur durch eine bestimmte Betrachtungsweise oder Perspektive besteht.⁴⁹ Anders gesagt: das Ich als Sekret bezieht seine Stabilität ebenso wie das Kunstwerk von seiner Fiktionalität, seinem Als-Ob.⁵⁰

⁴⁸ Dort, nämlich in „Pronomina in psychologischer Hinsicht“, heißt es auch: „...und sage [ich] bloß *mein Ich*, so bekomme ich dadurch den deutlichsten Begriff von mir selber, indem ich mich nun, als etwas, das *außer mir* ist, betrachte, oder mich gleichsam aus meiner eignen Vorstellung *herausdenke*“ Moritz (Anm. 35), Bd. 3, S. 140; zur Kommentierung dieser Passage vgl. Krupp (Anm. 33).

⁴⁹ „Der einzelne Mensch muß schlechterdings niemals als ein bloß *nützlich*es, sondern zugleich als ein *edles* Wesen betrachtet werden, daß seinen eigentümlichen Wert in sich selbst hat, wenn auch das ganze Gebäude der Staatsverfassung, wovon er Teil ist, um ihn her wegfiel“, Moritz (Anm. 35), Bd. 3, S. 188. „Das Böse besteht vorzüglich darin daß der Einzelne zu sehr ... vernachlässigt und vergessen wird, indem man ihn nicht mehr selbst als ein Ganzes, sondern als einen untergeordneten Teil eines größern Ganzen betrachtet.“ Moritz (Anm. 35), Bd. 3, S. 460.

⁵⁰ Hier läßt sich denn auch die Differenz der Thesen der scharfsinnigen Studie von Jonathan M. Hess und der hier vorliegenden Arbeit darstellen. Hess bestimmt die Erfindung der Autonomie des Kunstwerks durch Moritz als Gegenprojekt zu der totalisierenden Staatsinstitution (à la Hobbes). Im Kunstwerk aber komme es zu einem Selbstverlust des Betrachters. Daher wiederum entstehe, unheimlicherweise („*uncannily*“, Hess [Anm. 34], S. 174, S. 175, S. 178) eine Nähe zwischen Staatsinstitution und Kunstwerk, die Moritz' Projekt eines Gegenprojekts zur Politik zum Scheitern bringe, ja, ins Gegenteil umschlagen lasse. Wie Hess sehe ich, daß Moritz eine Antwort auf Institutionen und auch die Staatsinstitution sucht. Diese Antwort ist aber von Beginn an keine radikale Opposition zur Institution, sondern ein bewußt an der Institution orientiertes Modell einer anderen Institution. Gefunden wird diese andere Institution, in der Tat, in der Autonomie des Kunstwerks (und genauer: Als-Ob-Autonomie; Hess kommt dem einmal ebenfalls nahe, wenn er von der „Simulation“ einer Körperpolitik des Selbstzweck durch die Kunst spricht; Hess (Anm. 34), S. 172. In der Kunst-Kontemplation kommt es dabei durchaus auch zu einem Selbstverlust, doch eines Verlusts, der einhergeht mit der Kreation der Ich-Institution. Kurz, zu der von Hess vorbildlich diskutierten Konfrontation von Politik und Kunst scheint es mir notwendig, die Institution und speziell die Ich-Institution als dritte Instanz zu ergänzen.

Dies entwickelt Moritz anhand der Diskussion des Hauses in *Kinderlogik*.⁵¹ Das Ich wird zur Behausung weniger, weil es die materielle Stabilität einer Architektur für sich in Anspruch nimmt, als vielmehr, weil seine Schönheit dem Eigentümer dessen Vollendung überläßt:

Er [der Mensch] baut ein Haus um sich her, wodurch er gleichsam einen Kreis um sich zieht, der ihn von all dem *absondert*, was ihn in nähern oder entfernten Kreisen umgibt.⁵²

Das stehende Haus ist ein großes Werk des Menschen, worin er sich gleichsam selbst übertroffen hat.⁵³

Eine Mauer oder Wand [...] – man denkt sich kein *Ganzes*, nichts *Vollendetes* darunter. Sobald sie aber oben eine Art von Kranz oder Einfassung hat, gibt es gleich einen weit *schönern* Anblick [...]. Darin besteht eigentlich das Wesen des *Schönen*, daß etwas aus der Masse der übrigen Dinge herausgehoben, gleichsam *um sich selbst willen*, mit Fleiß und Sorgfalt bearbeitet, Bildung und Form erhält.⁵⁴

Der Schlüssel ist ein Bild des Eigentums, das der Mensch unter sich eingeführt hat. – Er bauet ein Haus um sich her, wodurch er gleichsam einen Kreis um sich zieht, der ihn von alle dem *absondert*, was ihn in nähern oder entfernten Kreisen umgibt. – Das Haus hat eine Türe, die Türe hat einen Schlüssel. – Der Schlüssel *endigt* das Haus in seiner Zusammensetzung – er ist die letzte Fuge desselben, wodurch man den Eingang in dasselbe nach Gefallen möglich und unmöglich machen kann.⁵⁵

My home is my castle. Der Schlüssel „endigt“ das Haus, „vollendet“ es, gerade weil er es zugänglich und, das heißt, besetzbar macht. Das Haus ist nicht komplett verschlossen, sondern nur abgeschlossen. So wie zuvor das Kunstwerk wird nun das Haus vollendet, nicht weil es bereits an sich schön und „in sich selbst vollendet“ ist, sondern weil es durch den Schlüssel vollendet wird. Vollendet ist das Haus also nicht, weil es radikal inkommensurabel ist, sondern weil es eben nur „als ob“ vollendet ist, weil es ein Schlupfloch, Schlüsselloch, läßt für denjenigen, in dessen Augen es vollendet erscheinen kann. Das „Als Ob“ der Vollendung ist der Schlüssel, der den Einzelnen hineinläßt, denn der Schlüssel verwandelt das materielle Haus in einen juristi-

⁵¹ Zu den politischen Dimensionen von Architektur und „Haus“ bei Moritz, siehe die bisher unveröffentlichte Arbeit von Elliott Schreiber: *Raising (and Razing) the Common House. Karl Philipp Moritz and the Ideology of Commonality*.

⁵² Moritz (Anm. 35), Bd. 3, S. 422.

⁵³ Moritz (Anm. 35), Bd. 3, S. 416.

⁵⁴ Moritz (Anm. 35), Bd. 3, S. 417.

⁵⁵ Moritz (Anm. 35), Bd. 3, S. 422.

schen Gegenstand, ein fiktives Konstrukt. Es ist fiktiv, denn seine Wahrnehmung hängt ab von dem Wissen, wessen Haus es ist: meins oder nicht meins. Der Besitzer nämlich kann in dem äußeren Haus den Zweck sehen, ihn zu behausen. Solcherart findet der Besitzer seinen (ihm ansonsten unbekannten) inneren Zweck manifest und erfüllt in der äußeren Behausung. Besitz leistet, was wir zuvor Internalisierung durch Externalisierung genannt haben: die Institutionalisierung und Sekretierung des Ich.

Besitz erlaubt die Etablierung und Manifestierung des Anspruchs auf eine eigene Sphäre. Insofern also Moritz das Ich als eine Festung des Einzelnen gegen die äußeren Einflüsse sieht, avanciert der Individualbesitz zum Ich. Erneut finden wir die Dualität des Ich einerseits als Festung, Sekret, Haus und andererseits als heimlichen Bewohner, Eigentümer.⁵⁶ Die Ich-Institutionalisierung, die Moritz in Reaktion auf eine durch Institutionen geleitete Welt für nötig hält, erzwingt die Spaltung der Person, dergestalt, daß dem äußeren, fiktionalisierten Ich ein verborgenes, unbekanntes Wesen einhergeht, von dem man vielleicht nicht einmal wissen kann, ob es ein Ich, Selbst oder anderes ist. Alles, was man weiß, ist, daß es „Eigentümer“ des Ich ist. Das Ich, eine black box.

Der Mensch hat also nicht den Auftrag, ein Selbst zu finden, wie es natürlich besteht oder wie es sich aus den „Erinnerungen aus den frühesten Jahren der Kindheit“ entwickelt.⁵⁷ Vielmehr ist es die Auf-

⁵⁶ Die Betonung des Eigentums fällt denn auch in „grammatisches Wörterbuch der deutschen Sprache“ (1794) ins Auge. Moritz bemerkt hier, daß die Deklination des Personalpronomen „Ich“ einen anderen Stamm einführt (nämlich „Mir, Mich...“) und leitet diesen Stamm von Possessivpronomen „mein“ ab und eben nicht umgekehrt, wie es naheläge: „Der Genitiv beider Zahlen [ich, wir] ist seiner Gestalt nach von den possessiven Pronominibus *mein* und *unser* hergenommen; Dativ und Akkusativ behalten doch einige Ähnlichkeit mit dem Genetiv.“ Karl Philipp Moritz: Grammatisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Berlin 1794, Bd. 2, S. 268-69.

⁵⁷ Moritz denkt dabei in der Tat eine Temporalisierung des psychischen Geschehen (siehe dazu die Studie zur Fallstudie von Andreas Gailus: A Case of Individuality. Karl Philipp Moritz and the Magazine for Empirical Psychology. In: New German Critique 79, Winter 2000, S. 67-105). Doch darüber hinaus stellt Moritz wiederholt dar, inwiefern das Entscheidende an der Temporalisierung nicht eine schlichte Entwicklung sei, sondern die aktive Aneignung eines früheren, verwundenden Ereignisses; eine Aneignung, die das früher erlittene Moment redupliziert und dabei dem inneren, erleidenden Selbst ein aktives Ich gegenüberstellt. Kurz, die Leistung des Psychischen liegt in der aktiven Selbstverdoppelung im Rückgriff auf das Erlittene. Vgl. zur Konzeptionalisierung von Trauma bei Moritz und anderen: Fritz Breithaupt: The Invention of the Idea of Trauma. In: The Camden House History of German Literature, Bd. 7, Weimar Classicism, hg. von Simon Richter. Rochester, NY [erscheint 2004].

gabe des Menschen, sich im Rückgriff auf die traumatische Vergangenheit zu institutionalisieren.⁵⁸ Dazu muß der Mensch die Vorstellung eines natürlichen Dasein oder Selbst aufgeben zugunsten der bloßen Projektion einer Totalität als Ich, dessen Funktion in nichts als dem Schutz besteht. In dem solcherart behausten, behausenden Ich treffen sich denn auch Fiktion und Realität, dergestalt, daß die Institution in keines von beiden aufgelöst werden kann.

Doch in der Institutionalisierung durch Eigentum wird das Ich auch gefangen, getrennt, abgesondert von den Mitmenschen, und hier berührt sich das Denken von Moritz erneut kurz mit dem von Rousseau. Damit der Einzelne aber aus seinem Gefängnis, dem Schneckenschalen-Ich, ausbrechen kann, findet Moritz allerdings ein ganz unrousseauisches Korrektiv der absondernden Funktion des Schlüssels: Geld.

Der *Schlüssel* trennt die Herzen der Menschen, wie ihre Häuser voneinander – Aber durch kleine runde Gold- und Silberstückchen werden sie wieder untereinander in Verbindung gebracht.⁵⁹

In Antizipation von Georg Simmels *Philosophie des Geldes* bestimmt Moritz Geld als ein Medium der Kommunikation zwischen den Menschen. In einer durch Eigentum komplett aufgeteilten Welt und in einer Welt der eingegeldeten Ichs wird Geld zum Mittel, durch welches Gesellschaft erst zustande kommen kann. Anders gesagt: Geld macht die institutionelle Individuation *menschlich* und ist insofern das ultimative Mittel der Individuation.⁶⁰

Moritz betont, daß Geld diese Rolle der Vermittlung deshalb einnehmen kann, weil unklar ist, was das Geld ist, Fiktion oder Realität.

Der Geizige denkt sich das Geld *ganz* als die Sache selbst; der Verschwender *bloß* als Zeichen.⁶¹

Indem Moritz Geld als das Medium der Kommunikation zwischen den Herzen der Menschen benennt, stellt er das gesamte Feld menschlichen Wirkens in das Feld eines steten Hin und Her zwischen

⁵⁸ Vgl. die Studie von Meuthen: „Das Trauma innerer Substanzlosigkeit, gegen das Moritz anschreibt, soll durch die ‚Erinnerung‘, in der das ‚Ich‘ Vergangenes vergegenwärtigt und sich zugleich ‚selbst‘ in seiner ‚Innerlichkeit‘ erlebt, verarbeitet und abgebaut werden“. Meuthen (Anm. 34), S. 235.

⁵⁹ Moritz (Anm. 35), Bd. 3, S. 423.

⁶⁰ Zur Karriere dieser Aufwertung der kommunikativen Funktion des Geldes vgl. Thomas Wirtz: „Vom Geiste der Speculation“. Hermeneutik und ökonomischer Kredit in Weimar. In: Athenäum 8, 1998, S. 9-32.

⁶¹ Moritz (Anm. 35), Bd. 3, S. 423.

Zeichen und Sache selbst, zwischen Fiktion und Realität, zwischen Ich-Zwang und Selbst, zwischen Haus und Wanderschaft, zwischen Eigentum und Eigentumskritik.

Zwischen Rousseau und Moritz zeichnet sich der Schritt ab, der für die moderne Welt bezeichnend geworden ist: der Schritt in die Fiktionalisierung des Ich. Während Rousseau die Externalisierung des Selbst als traumatischen, verwundenden Verlust des Selbst dramatisiert, auf den er anscheinend mit scharfer Fiktionskritik zu reagieren müssen glaubt, ist die Externalisierung das erwünschte Mittel für Moritz, anderen institutionellen Zwängen zu entgehen. Moritz kann die Externalisierung in dem Maße anerkennen und in dem Maße für eine Festigung der Person halten, in dem er das so erzeugte Konstrukt für eine Fiktion (eine Institution) hält. Das solcherart in seiner Fiktionalität begriffene Konstrukt ist damit genau kein Ausdruck von Identität oder Selbstheit, sondern ein Ich. In diesem Ich erlischt der Ich-Zwang. Doch sobald das innere Wesen sein Haus verläßt, sein Ich verläßt, gerät es wieder unter die Zwänge anderer Institutionen, vor denen es sich je nur durch erneute Institutionalisierung retten kann. Der Ich-Zwang wartet vor der Tür.

Die gezielte Institutionalisierung des Ich durch Moritz erlaubt denn auch eine neue Spielweise von Identität: nämlich vor ‚seinem‘ institutionalisierten, je fiktionalisierten Ich wegzulaufen, so wie Anton Reiser aus Häusern und Städten und vor ‚sich selbst‘ wiederholt flieht. Das neue Ich kann von seinem heimlichen Eigentümer verlassen werden. Auch die *Kinderlogik* artikuliert dies, wenn auch negativ: „[Der Mensch] lernt die Kostbarkeiten des gegenwärtigen Augenblicks, und dieses *Flecks*, wo er sein wirkliches Dasein hat, nicht einsehen – darum sucht er sein Glück in der Zukunft, und jagt ihm allenthalben, *außer dem Bezirk seiner Wohnung* nach.“⁶² Dieses Verlassen ist, so Moritz’ Warnung, kein bloßes ‚self-fashioning‘, keine unproblematisches Wechseln der Identität, denn das innere Wesen besteht nicht unabhängig seines äußeren Ich-Sekrets. Die Person ist, ebenso wie das Geld, nicht aufspaltbar in die Komponenten eines fiktiven Ich und eines wirklichen Selbst, in Zeichen und Sache. Daher ist auch das Weggelaufen keine einfache Lösung. Denn entweder sonderst das Weggelaufen daraufhin erneut ein stabilisierendes Ich-Sekret ab, oder aber es geht etwas von ihm verloren.⁶³ Verloren geht zwar

⁶² Moritz (Anm. 35), Bd. 3, S. 470.

⁶³ Moritz’ Wort über das Geld gilt denn wieder für das Ich: „Das Geld ist also eine Sache, dessen wahrer Wert erst durch den vernünftigen Gebrauch des Menschen bestimmt wird, und wobei derselbe seine Vernunft zu üben Gelegenheit hat“, Moritz

nicht das „wirkliche Dasein“ selbst, aber doch der Ort, an dem dieses „wirkliche Dasein“ zu haben ist. Der Horizont des solcherart institutionalisierten Ich ist die Destruierbarkeit des Ich, seine Geschichtlichkeit.

Und noch in einer anderen Hinsicht ist dieses Ich bezeichnend für seine Kultur geworden. Das von Moritz hier durchdachte Ich ist anfällig für eine Simulation. Gemäß Moritz sondert das Ich ein äußeres Sekret-Ich ab (ein Kunstwerk, Haus, Eigentum), in das es sich zurückziehen kann. In Umkehrung von Moritz' Logik könnte nun ein jedes Eigentum den Eindruck hervorrufen, es beherberge ein Ich. Eben dieser ‚Ich-Effekt des Geldes‘⁶⁴ dürfte zu einer zentralen Antwort auf eine Kultur des Ich-Zwangs geworden sein. Eigentum simuliert das Ich und befreit darin vom Ich-Zwang.

VI. Ausblick: Eigentümlichkeit als Asyl (Hölderlin)

Diese Einigelung des Ich ins Ich, des Besitzers ins Eigentum, des Betrachters ins Kunstwerk dürften zu Leitkonzeptionen nicht nur der Goethezeit geworden sein. Abschließend soll hier dennoch eine Alternative dessen, was für das Ich Eigentum heißen könnte, zumindest skizziert werden. Während die bisher diskutierten Autoren zumindest darin übereinstimmen, daß der Mensch die unproblematische Fähigkeit hat, Eigentum zu erwerben, sei's auch nur zur bloß trügerischen Selbst-Erweiterung, so stellt Friedrich Hölderlin eben dies in Frage. Für Hölderlin wird „Eigentum“ zu einer Hoffnung, deren Erfüllung ungewiß und deren Inhalt nicht mehr das Ich ist. In dem sogenannten zweiten Brief an Böhlendorff vom 4. Dezember 1801 heißt es denn auch, daß „der *freie* Gebrauch des *Eigenen* das schwerste ist.“⁶⁵ Das

(Anm. 35), Bd. 3, S. 424. „Der Sparsame wird die Mittelstraße zwischen beiden halten – er wird dem Verschwender darin folgen, daß er das Geld bloß für Zeichen beim Besitz hält – aber er wird dem Geizigen darin nachahmen, daß er das Geld bei der Ausgabe für ebenso wichtig, als die Sache hält, die er dafür eintauscht“ (ebd.).

⁶⁴ Vgl. Breithaupt (Anm. 4).

⁶⁵ Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. von Friedrich Beissner, Stuttgart 1943-77, Bd. 6.1, S. 426 (= StA). Weniger bekannt dürfte sein, daß auch Böhlendorff das Vokabular von Eigentum und Eigentümlichen ineinander flicht. So schreibt er am 10. September 1800 an Herbart: „doch setzt sich das wahre Leben nur dadurch fort, daß jeder folgende Moment, durch den Inhalt aller vorigen bereichert, etwas Neues hinzubringt und zum Eigenthum macht, und daß in diesem Wachen der Mensch zuletzt eine Intension wird, eine einzige Kraft, die ihres Lebens, ihres Sieges gewiß ist – der wahre Mensch“, zitiert nach Robert Habeck: *Casimir Ulrich Boehlendorffs Gedichte. Eine stilkritische Untersuchung*. Würzburg 1997, S. 110.

Eigene wird an eine Aufgabe gebunden, deren Erfüllbarkeit ungewiß ist. Dies spitzt die Ode „Mein Eigentum“ aus dem Herbst 1799 zu:

Mein Eigentum

In seiner Fülle ruhet der Herbsttag nun,
Geläutert ist die Traub und der Hain ist roth
Vom Obst, wenn schon der holden Blüthen
Manche der Erde zum Danke fielen.

- 5 Und rings im Felde, wo ich den Pfad hinaus5
Den stillen wandle, ist den Zufriedenen
Ihr Gut gereift, und viel der frohen
Mühe gewähret der Reichtum ihnen.

- Vom Himmel bliket zu den Geschäftigen
10 Durch ihre Bäume milde das Licht herab,
Die Freude theilend, denn es wuchs durch
Hände der Menschen allein die Frucht nicht.

- Und leuchtest du, o Goldnes, auch mir, und wehst
Auch du mir wieder Lüftchen, als seegnetest
15 Du eine Freude mir, wie einst, und
Irrst, wie um Glückliche, mir am Busen.

- Einst war ichs, doch wie Rosen, vergänglich war
Das fromme Leben, ach und es mahnen noch
Die blühend mir geblieben sind, die
20 Holden Gestirne zu oft mich dessen.

Beglückt, wer, ruhig liebend ein frommes Weib,
Am eignen Heerd in rühmlicher Heimath lebt,
Es leuchtet über vestem Boden
Schöner dem sicheren Mann sein Himmel.

- 25 Denn, wie die Pflanze, wurzelt auf eignem Grund
Sie nicht, verglüht die Seele des Sterblichen
Der mit dem Tageslichte nur, ein
Armer auf heiliger Erde wandelt.

- Zu mächtig ach! ihr himmlischen Höhen zieht
30 Ihr mich empor; bei Stürmen, am heitern Tag
Fühl ich verzehrend euch im Busen
Wechseln, ihr wandelnden Götterkräfte.

- Doch heute laß mich stille den trauten Pfad
Zum Haine gehn dem golden die Wipfel schmückt
35 Sein sterbend Laub, und kränzt auch mir die
Stirne ihr holden Erinnerungen!

Und daß auch mir zu retten mein sterblich Herz
 Wie andern eine bleibende Stätte sei
 Und heimathlos die Seele mir nicht
 Über das Leben hinweg sich sehne. 40

Sei du Gesang, mein freundlich Asyl! sei du
 Beglückender! mit sorgender Liebe mir
 Gepflegt, der Garten, wo ich wandelnd
 Unter den Blüten, den immerjungen

In sichrer Einfalt wohne, wenn draußen mir 45
 Mit ihren Wellen alle die mächtige Zeit
 Die Wandelbare fern rauscht und die
 Stillere Sonne mein Wirken fördert.

Ihr seegnet gütig über den Sterblichen
 Ihr Himmelskräfte! jedem sein Eigentum, 50
 O seegnet meines auch und daß zu
 Frühe die Parze den Traum nicht ende.⁶⁶

Das Gedicht beginnt mit einer Inversion. Statt etwa: „der Herbsttag hat eine Fülle hervorgebracht“ heißt es: „in seiner Fülle ruhet der Herbsttag nun“. Die Fülle ist hier nicht Attribut des Herbsttages, das Hervorbringen der Fülle kein Akt des Herbsttages, sondern umgekehrt ist es die Fülle, die dem Herbsttag einen Ort des Ruhens einräumt. Das Subjekt (Herbsttag) wird behaust durch seinen Akt (das Hervorbringen der Fülle), der damit zur eigenständigen und vorrangigen Macht aufsteigt. In dieser Inversion wird die zeitliche Bewegtheit des Reifens umgekehrt in die räumliche Stabilität des Ruhens. Das Reifen schafft einen Raum jenseits der Zeit (des Herbsttages). Die Zeit kapselt sich ein, invertiert zu etwas außerhalb zeitlichen Wandels.

Eine ähnliche Inversion erscheint in der zweiten Strophe: „... und viel der frohen/ Mühe gewähret der Reichtum ihnen.“ Nicht die Mühe erzeugt Reichtum, sondern der Reichtum ist es, der hier die Mühe ermöglicht. Erneut erhält das Subjekt seinen Raum – Spielraum – von etwas, welches sein Produkt sein sollte. Und erneut zeigt sich dieser Raum als Eigentum, „Reichtum“.

⁶⁶ Friedrich Hölderlin: Frankfurter Hölderlin-Ausgabe (=FHA) hg. von D.E. Sattler, Frankfurt 1984, Bd. 5.2, S. 618-19 (mit fünf Abweichungen der Interpunktion: StA Bd. 1.1, S. 306-07); vgl. zu diesem Gedicht und seiner poetologischen Stellungnahme die Studie von Karin Schutjer: *A Ground of One's Own. Hölderlin, Eigentum and Eigentümlichkeit*. In: *Rereading Romanticism*, hg. von Martha B. Helfer. Amsterdam und Atlanta 2000 (= Amsterdamer Beiträge zur Germanistik 47), S. 169-192.

Später heißt es von der Pflanze, daß sie „wurzelt auf eigem Grund“ (25). Es heißt also nicht, daß sie sich den Grund durch Tätigkeit aneignet, indem sie wurzelt. Vielmehr geht der Grund dem Subjekt (der Pflanze, dem Sprecher) voraus. Bevor die Pflanze sein kann, gibt es das Eigentum und den Akt des Eigentums.

Diese Inversion affiziert auch die Struktur der Zufriedenheit des Besitzers. Das Gedicht zeichnet in sachlicher und metaphorischer Nähe zu Moritz ein Bild des Haus- und Grundbesitzers. Seine Verhältnisse sind geordnet, der Boden ist „vest“ (23), und der Himmel ist ihm um so schöner, je fester er auf dem Boden steht (24). Doch diese Ich-Gewißheit erweist sich zugleich als eine Blindheit. Wenn der Besitzer sich seinen legalen Besitz als eigenen Verdienst zurechnet, ignoriert er, daß sein Besitz, mithin seine Gewißheit, auf ein von ihm nicht kontrolliertes Wachsen zurückgeht („denn es wuchs durch/ Hände der Menschen allein die Frucht nicht“, 11-12). In seiner protokapitalistischen Naivität erkennt der Besitzer nicht, was die Inversion ausstellt: die Einräumung des Ich durch das Eigentum, das Wurzeln des Ich auf dem werdenden, wachsenden. Besitz führt zur Selbst-Überschätzung, so wie Rousseau es entfaltet hatte. Die eigene Herdflamme läßt das Göttliche des Himmels verblassen, verharmlost ihn zum bloßen ästhetischen Moment des Schönen. Der Besitzer lebt gefangen in der Fiktion des Ich. Diese Einkapselung des Besitzers in einer Fiktion – eine Strategie, die Moritz in einer Welt der Institutionen für notwendig hielt – wird hier als Irrtum, wenn auch durchaus angenehmer, ausgestellt. Statt sich gegen Institutionen zu verteidigen, riegelt sich der Besitzer solcherart vor Zeitlichem und Überweltlichem ab.

Doch kein Besitz, kein Eigentum zu haben, scheint keine Alternative zur blasphemischen Ich-Gewißheit des Besitzers zu sein. Der arme Wanderer wandelt nur bei „Tageslichte“ (27) auf der Erde, da er über kein promethisches Herdfeuer verfügt, welches einen ökonomischen Haushalt begründenden könnte. Er ist der Sonne ausgesetzt und vergeht in dieser, „verglüht“ (26). Ihm sind Himmel und Erde nicht klar getrennt, und er fürchtet, zu mächtig in die höchsten Höhen gezogen zu werden, der Zeit anheim zu fallen (29). Nur in seiner Vergangenheit war der Wanderer ebenso froh wie der Besitzer (13-20), doch nun sucht ihn eben diese Vergangenheit heim, ist ihm ebenso verloren wie unabweisbar. Auch er bedarf eines Ortes, der sich der Zeit entwindet, einer „bleibenden Stätte“:

Und daß auch mir zu retten mein sterblich Herz
 Wie andern eine bleibende Stätte sei
 Und heimathlos die Seele mir nicht
 Über das Leben hinweg sich sehne. (37-40)

Die beiden ersten Zeilen dieser Strophe sind es, die hier genau zu erwägen sind. Zunächst mag es scheinen, als wird hier die „bleibende Stätte“ der Besitzer mit dem sterblich Herz des Sprechers verglichen. Doch einer solchen Lektüre widerspricht die Position des „sei“. Vielmehr ist hier zu lesen, daß „zu retten mein sterblich Herz“ als solches eben die bleibende Stätte sei. Um es zu betonen, nicht das gerettete Herz sei die bleibenden Stätte, sondern der Akt des Rettens selbst, noch vor dem Erfolg des Rettens. Im Akt des Rettens also, des Rettens des „sterblich Herz“, liegt bereits die bleibende Stätte. Der Akt wird zum Bleibeplatz, Ruheort für sein Subjekt. Erneut also eine Inversion von Akt und Subjekt und erneut kulminiert die Inversion in einer räumlich gedachten Dauer, in einem Eigentum.

So zumindest die im „sei“ ausgesprochene Hoffnung. Anders als bei dem Hausbesitzer ist die „bleibende Stätte“ nur Gegenstand dieses Aussprechens, dieses Gedichts. Kann ein Hoffen, Bitten, Erinnern zu dem Akt werden, der das Subjekt beherbergt und ihm Ruhe gewährt? Dies ist die Frage des Gedichts. Kann ein Gedicht zu einem solchen Eigentum jenseits der Zeit werden, wie die „Fülle“ des Herbstes und der „Reichtum“ der Besitzer?

Anders als der Besitz des Besitzers gründet sich die hier erhoffte Stätte nicht einmal auf den Schein einer materiellen oder institutionellen Stabilität, denn die erhoffte „bleibende Stätte“ liegt gerade im Retten des „sterblich Herz“ (37). Dies wiederum ist nach Vorbild des „sterbend Laub“ des Herbstwaldes gebildet (35). Der Zusammenklang von „bleibende Stätte“ und „sterblich Herz“ wird dabei auch durch den Anlaut *ste/sti* betont:

Doch heute laß mich **stille** den trauten Pfad
Zum Haine gehn dem golden die Wipfel schmückt
Sein **sterbend** Laub, und kränzt auch mir die
Stirne ihr holden Erinnerungen!

Und daß auch mir zu retten mein **sterblich** Herz
Wie andern eine bleibende **Stätte** sei

Das Laub stirbt, fällt dem Vergangenen anheim, doch im Sterben leuchtet es herbstlich golden und kann so zum Phänomen in der Gegenwart werden. Im Vergehen des Vergangenen wird das „Einst“ (17) als Aufleuchten in die Gegenwart gerufen. Anscheinend gelingt den Bäumen, was der Wanderer sucht: das Vergangene, Sterbliche, Reifende zur augenblicklichen Dauer und zum Ort zu machen, zum „Hain“. So wie die Blätter des Waldes im Herbst sterbend zum goldenen Schmuck werden, so soll das Vergangene, Sterbliche, nur Erinnerte in der Gegenwart Bleibe haben und zur Fülle werden. Das Ret-

ten des Vergänglichen ist die Fortsetzung des Reifens, das zu Ende reifen. Ein solches Retten gelingt hier im herbstlichen Verglühen, eben dem Verglühen, welches zuvor noch als Inbegriff des Scheiterns schien („...verglüht die Seele des Sterblichen“). Im Verglühen kränzt die Seele sich, schmückt sich, wird zur Stätte, Stätte des Verbrennens. In diesem Akt dreht sich die Zeit um, wird Ort, „Hain“. Was hier verbrennt, vergeht, ist das Eigenste: die Erinnerungen. Das Verbrennen des Eigentümlichen, das Verbrennen des Ich ist das Eigentum.⁶⁷ Eigentum ist hier, seinem semantischen und etymologischen Sinn gemäß, das Grab des Eigenen, allerdings nicht das künftige Grab einer Todessehnsucht, sondern eine Phänomenalisierung und Preisgabe des Eigenen. Hier wird versammelt nicht um eines Festhaltens willen, sondern um einer Geste willen. Auch die Umkehrung gilt: nur das, was solcherart versammelt und preisgegeben werden kann, ist das Eigene. Das Eigene ist das, dessen freier Gebrauch möglich ist.

Diese Preisgabe des Eigenen ist für Hölderlin das Sprechen (der Gesang). Zu Beginn heißt es, daß „schon der holden Blüthen/ Manche der Erde zum Danke fielen.“ Das Sterbende wird zum Dank und besteht fort als Dank. Es heißt dabei nicht, daß die Blüten sterben und dann, als sekundärer Effekt, zum Dank werden. Vielmehr sterben die Blüten, weil sie danken, zum Dank werden. Das Dank-Werden selbst ist das Sterben, es ist die Stätte, an dem das Eigene reif ist, vergeht, Sprache wird. Ebenso stirbt das Laub, *weil* es goldener Schmuck wird. Aus der organischen Präsenz wird eine phänomenale Geste, ein Dank, Schmuck, Traum oder Kranz. Ein solches Sprechen greift nicht referierend, besitzend auf die Vergangenheit zu, sondern verwandelt sie im Dank in ein sprachliches Phänomen, und zwar ein solches, welches die eigene Unzugänglichkeit dadurch manifestiert, daß es als Dank wieder einer Adresse, einer Referenz bedarf. Als performativer Akt löst sich der Dank aus der Referenz (und verglüht), doch als Adressierung richtet er sich wieder an die eben negierte Welt der Referenz. Danken ist inkonsequentes Sprechen. Und als inkonsequentes Sprechen ist es menschlich. Eben deshalb leuchtet das Danken hier golden, da es sich weder in bloßer Referenz und Besitztümmerei, noch in rein addresseloser Sprachspielerei erschöpft. Im Dank kehrt die Weltabgewandtheit des Sprechers wieder ins Diesseits zurück. Der Dank ist die menschlich erreichbare Form des „Wechsels“ der Götter („Fühl ich verzehrend euch im Busen/Wechseln, ihr

⁶⁷ Zu Hölderlins Ent-Isolierung des Dichters vgl. Jean-Luc Nancy: *The Calculation of the Poet*. In: *The Solid Letter. Readings of Friedrich Hölderlin*, hg. von Aris Fioretos. Stanford 1999, S. 44-73.

wandelnden Götterkräfte“, 31-32). Gewechselt wird ein Ding für ein Wort, eine Blume für einen Dank. In diesem Wandel hat nichts bestand als der Wandel selbst, die Sprache, der Dank. Darin wird der Akt des Dankens zum Ort einer Fülle, eines Reichtums, den er selbst nicht kontrolliert, aber auftritt, rettet.

So wie der Dank auch die Bitte am Ende: „Ihr seegnet gütig über den Sterblichen/ Ihr Himmelskräfte! jedem sein Eigentum,/ O seegnet meines auch...“ Das erbetene Eigentum ist dabei nichts anderes als das Gedicht, eben dieses Gedicht, welches die Bitte artikuliert. Die Bitte um Eigentum sei selbst das Eigentum: dies ist Gegenstand der Bitte. Das Gedicht, die Bitte, kann sich aber, eben weil es Bitte ist, die Bitte nicht selbst erfüllen. Daher verbrennt im Aussprechen der Bitte jede (Ich-)Gewißheit.⁶⁸ Sprechen ist der Akt, der zum Eigentum wird, in dem der Mensch rasten kann, eben weil sein Eigenes darin erscheint, aufscheint, zu Ende kommt. In diesem Eigentum kann wohl kein Ich, aber ein Mensch rasten. Eigentum ist „Asyl“ (41), heißt es, kein dauerhafter Besitz, der eine Rechtsgewissheit begründet. Kurz: gegen die Abschließung des Ich denkt Hölderlin den Aufschluß des Menschlichen.

Hölderlin artikuliert hier durchaus in gedanklicher Folge von Locke, Rousseau und Moritz einen Zusammenhang von Ich und Eigentum. Doch wo Moritz Eigentum als die Schutzburg eines Bewohners institutionalisiert, ist es für Hölderlin umgekehrt das Sich-Aussetzen, das Wandern, welches zum Eigentum führt. Hölderlins Ode offeriert dabei eine doppelte Revision des Verhältnisses von Ich und Eigentum. Das Eigene, das Ich, wird von Hölderlin nicht als Ziel gesetzt wie von Moritz. Stattdessen wird eben sein Aufgeben zum Phänomen, Gesang und zum „Eigentum“. Dies „Eigentum“ ist nicht in sich selbst vollendet und abgeschlossen wie das Ich bei Moritz, sondern existiert nur als ein Aufscheinen, als Geste oder Zeichen; es existiert, weil es adressiert ist, Zuwendung sucht wie die Bitte oder der Dank. Und als solches ist das Eigentum keine Festung, sondern „Asyl“, das ist ein Recht, welches nie eingefordert werden kann, sondern nur gewährt werden kann vom Gastgeber. Hier endet nicht nur das Ich, hier endet auch die Ökonomie.

⁶⁸ Zu einem solchen Aufbrechen von Gewißheiten in Hölderlins Texten vgl. Thomas Schestag: *Parerga. Friedrich Hölderlin, Carl Schmitt, Franz Kafka, Platon, Friedrich Schleiermacher, Walter Benjamin, Jacques Derrida*. München 1991, S. 15-50; zu „Mein Eigentum“ S. 43-44.

VII. Rückblick

In dieser Untersuchung haben wir einen sonderbaren Durchgang durch die Verbindung von Ich und Eigentum gemacht. In dieser Kürze kann kein Anspruch auf historische Stringenz erhoben werden. Statt also klare historische Modelle oder Demarkationslinien gezeichnet zu haben, hat diese Skizze nur einen Pfad in einem Dschungel von Stimmen realisiert.

Ausgehend von der ‚natürlichen‘ Einheit der Person und ihres Eigentums bei Locke haben wir die grundlegende Revision und Auftrennung dieser Einheit bei Rousseau beschrieben. Mit Rousseau ändert sich auch, was als „Person“ gelten kann. Die neue Person, nämlich das *moi relatif*, besteht im Zurückweisen von Fiktionen wie etwa der Fiktion, daß Eigentum ein angemessener Ausdruck des Selbst sein könne. Gerade weil Rousseau Fiktionen zurückweist und das Eigentum von der Person emanzipiert, kann diese nun unter anderen Umständen und als ein anderes wieder zum Eigentum ‚zurückkehren.‘ Dieser Schritt war in unserer Skizze Moritz vorbehalten. Die neue Person ist dabei weder natürlich (so Locke), noch anti-fiktiv (so Rousseau), sondern ein Ich, Institution, Fiktion. In diese Ich-Fiktion kann sich das Ich zurückziehen. Gerade weil Moritz dem Ich dabei aber eine bloße Schutzfunktion zuweist, ist dieses Ich nun erläßig, suspendierbar. Der erste Bildungsroman vor dem Bildungsroman (*Anton Reiser*) ist denn auch eher die Flucht vor dem Ich als seine Ausbildung. Hölderlin schließlich, mit dem wir hier enden, kann vielleicht als der erste Denker des Zeitalters jenseits des Ich und seiner Zwänge gelten, eines Zeitalters welches noch auf seinen Beginn wartet.

Kurt Mueller-Vollmer (Stanford)

Das Besondere des Allgemeinen: Vom Zu-Wort-Kommen der Sprache in Hegels *Phänomenologie des Geistes*

„Das Denken ist aber nicht bloß abhängig von der Sprache überhaupt, sondern, bis auf einen gewissen Grad, auch von jedereinzelnen bestimmten.“

Wilhelm von Humboldt

„Betrachtet man nun aber die Sprache als aus den jedesmaligen Akten des Sprechens entstanden, so kann auch sie, da auf Individuelles zurückgehend, nicht dem Kalkül unterworfen werden.“

Friedrich Schleiermacher

I. Vom Unvermögen der Sprache unser Meinen auszudrücken und dem widersprüchlichen Verfahren der „Phänomenologie“

Überraschend, ja beängstigend modern die Sprachskepsis des vergangenen und des angehenden Jahrhunderts scheinbar vorwegnehmend, liest sich heute eine These Hegels in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* von 1830. Dort attestiert er der Sprache, beinahe beiläufig,¹ das totale Unvermögen, mit ihrer Hilfe je das ausdrücken zu können, was wir zu sagen meinten. Denn eine unüberbrückbare Kluft bestehe, so behauptete Hegel, zwischen dem, was uns in unserer Lebenswelt leibhaftig sinnlich begegnet und dem Vorhaben, das uns dort konkret Begegnende sprachlich zu fixieren und anderen mitzuteilen:

¹ Die These findet sich gleich zu Anfang des Werks in §20 im ersten Teil der „Wissenschaft der Logik“, Abschnitt „Vorbegriff“: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*(1830), hg. v. Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler, Hamburg, F. Meiner Verlag, 1991, S. 56. – Sie wird in dem der Sprache gewidmeten ausführlichen §459 im dritten Teil des Werks *Philosophie des Geistes, Erste Abteilung: Der subjektive Geist*, S. 369-374, nicht mehr wiederholt. Dort wird die Sprache von vorn herein von der reinen Funktion der Darstellung mentaler Vorstellungen her betrachtet.

„Indem die Sprache das Werk des Gedankens ist, so kann auch in ihr nichts gesagt werden, was nicht allgemein ist. Was ich nur *meine*, ist *mein*, gehört nur mir als diesem besonderen Individuum an; wenn aber die Sprache nur Allgemeines ausdrückt, so kann ich nicht sagen, was ich nur *meine*.“²

Nun war Hegel kein Denker, der sich damit begnügt hätte, den abstrakten Gehalt seines Philosophierens, dessen „nacktes Resultat“, wie er es drastisch bezeichnete, den Zeitgenossen darzubieten, ohne sich nicht zuvor der „Anstrengung des Begriffs“ unterzogen und seine denkerischen Einsichten in begründender Darstellung auseinandergelegt und entfaltet zu haben. Zu der in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* äußerst lapidar formulierten These über das, was in seiner Sicht das Wesen der Sprache ausmachte, war Hegel in der Tat erst gelangt, als er diese auf eine die nackten Denkresultate dialektisch hintergehende Weise zum Reflexionsgegenstand gemacht hatte. Bereits in dem Eröffnungskapitel der *Phänomenologie des Geistes*³ (1807), das von der „Unmittelbare(n) sinnlichen Gewißheit, oder das **Diese** und das **Meinen**“ handelt, hatte er seine auf den ersten Blick so skeptisch-modern daher kommende Ansicht ausführlich begründet. Wenn er zwar dort, zum Zweck der Rechtfertigung seiner These, der Sprache selbst offiziell das Wort erteilt hat, so geschah dies doch, allem Aufwand an glänzender Rhetorik und scharfsinnig differenzierender Begrifflichkeit zum Trotz, auf eine seiner Argumentation und ausdrücklichen Intention zutiefst gegenläufige Weise. Ein Widerspruch zwischen Herleitung und Schlußfolgerung durchzieht die Darstellung untergründig als ihr unsichtbarer, roter Faden. Er resultierte zum einen folgerichtig aus der in Plan und Anlage der *Phänomenologie des Geistes* strukturell verankerten operativen Verfahrensweise. Diese nämlich verlangte, das erscheinende Wissen selbst zur Darstellung zu bringen – anstatt bloß konstative Aussagen über es vorzutragen. Der Widerspruch ergab sich andererseits als direkte Konsequenz der wegen des gewählten darstellerischen Verfahrens der Sprache selbst zugemuteten, performativen Funktionen. Diese wiederum verraten ihre Abhängigkeit von den semantischen Strukturen der deutschen Sprache und des Diskurses des deutschen Idealismus insbesondere.

² *Enzyklopädie*, S.56.

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, n. hg. v. Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, mit einer Einleitung von Wolfgang Bohnsieden, Hamburg, F. Meiner Verlag, 1988.

In der „Einleitung“ zur *Phänomenologie des Geistes* stellt Hegel seinen Lesern die operative Verfahrensweise vor, die er im Werk selbst an seinem denkerischen Gegenstand zu entfalten gedenkt.⁴ Sie bestand für ihn darin, das menschliche Bewußtsein in seinen unterschiedlichen Gestalten und jeweiligen Entwicklungsphasen auf seine gemachten Erfahrungen hin nicht bloß zu befragen, sondern auch in eigener Sache sprechen zu lassen. Dadurch sollte dem Leser offengelegt werden, was es mit einer bestimmten Erfahrung auf sich hatte und welcher Platz ihr in dem ganzen Entwicklungsgang des Bewußtseins bis zum Erreichen der Stufe des unbedingten oder „absoluten Wissens“ zuzuweisen sei. Dieses neue denkerische Verfahren wollte Hegel an die Stelle des konventionellen, den Lesern lediglich allgemeine Feststellungen und Räsonnements über diese Bewußtseinsgestalten anbietenden Vorgehens setzen. Denn begnügte sich der Philosoph mit dem letzteren, würde in der Tat nichts als eine bloße Vermehrung der in der Welt bereits vorhandenen Ansichten über diese Sachverhalte bewirkt und in dem Kapitel über „Die sinnliche Gewißheit“ dem Arsenal bereits existierender Meinungen über die Natur der Sprache daher bestenfalls eine weitere Variante hinzugefügt. Wenn es Hegel jedoch darauf ankam, die Darstellung des erscheinenden Wissens in seinem jeweiligen Erscheinen ins Werk zu setzen, so mußte er in diesem Kapitel auch die Sprache gerade in ihrem Unvermögen, das durch sie Gemeinte je ausdrücken zu können, selbst zu Wort kommen lassen. Wie aber vermochte er diesem paradoxen Sachverhalt denkerisch wie darstellerisch gerecht zu werden? Nur so, daß er dieses Unvermögen der Sprache zu kompensieren unternahm. Zum einen, indem er ihr eine ihrer Unzulänglichkeit entgegenwirkende Funktion zuerkannte; und zum anderen dadurch, daß er das menschliche Bewußtsein und mit ihm das ganze Reich der menschlichen Kultur und des Geistes kurzerhand ihrer Macht unterstellte.

II. Die performative Gewißheit der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit als Sprachbewußtsein

Da der Redende allein mittels der Sprache sein Selbstbewußtsein artikuliert, jedoch für Hegel und die Leser der *Phänomenologie* die Wahrheit dieses Selbstbewußtseins zuallererst auf seiner letzten Entfaltungsstufe, im „absoluten Wissen“, erreicht werden kann, mußte für die erfolgreiche Darstellung der sinnlichen Gewißheit bereits die

⁴ *Phänomenologie*, S. 57-68.

Präsenz eines bewußten Wissens von ihr vorausgesetzt werden. Folglich hatte das unmittelbare Wissen von vornherein als sprachlich vermitteltes Wissen zu erscheinen. Aus diesem Grund tritt das Bewußtsein in der *Phänomenologie* sogleich als sprachliches Sein auf und gibt sich als solches kund. Insofern jedoch für Hegel die Existenz des Bewußtseins stets „das Allgemeine“ voraussetzte, war ihm auch ein Bewußtsein von der unmittelbaren sinnlichen Gewißheit nur innerhalb der Sphäre dieses „Allgemeinen“ denkbar. Hegel versteht daher, wie Bruno Liebrucks es formuliert hat, „schon die sinnliche Gewißheit als menschliche Gewißheit“, ⁵ und „*Die Phänomenologie des Geistes*“ fängt sprachlich an, obwohl die unmittelbare sinnliche Gewißheit untersprachlich ist.“ ⁶ Ohne die effektiv andauernde Präsenz der letzten (absoluten) Stufe des Bewußtseins in allen vorausgehenden Phasen seines Entwicklungsgangs, könnte dieser überhaupt nicht zur sprachlichen Darstellung gebracht werden. Es bedurfte daher, um die untersprachliche sinnliche Gewißheit in der Darstellung leibhaftig zu Wort kommen zu lassen, eines zweiten, die *Narratio* vermittelnden Bewußtseins, welches den Weg von der sinnlichen Gewißheit zum absoluten Wissen zuvor für sich bereits zurückgelegt hat.

Die außerordentliche Schwierigkeit, der Hegel sich ausgesetzt hat, besteht darin, daß es diesem zweiten Bewußtsein, also dem durch den Text zum Leser redenden Philosophen, obschon er das Wesen der unmittelbaren Gewißheit erkannt zu haben glaubt, auf keinen Fall gestattet ist, sein Wissen objektiv, gleichsam von außen, in ein begriffliches Schema zu bringen, um es mittels konstativer Aussagen dem Leser zu bestimmen und zu erklären. Vielmehr muß die sinnliche Gewißheit, im Einklang mit der zuvor festgelegten und im Text in Gang gesetzten Verfahrensweise, in eigener Sache auftreten. Das aber gerade scheint unmöglich, wenn der konstative Aussagemodus vom Philosophen in seiner methodologischen Vorgabe zuvor ausdrücklich als nicht zuständig erklärt worden war. Der Blick auf den Text hingegen zeigt, wie der darstellende Philosoph die sinnliche Gewißheit dort dennoch zu Wort kommen ließ. Freilich nicht, indem er sie zitierte, sondern vielmehr dadurch, daß er sie sprachlich in Szene setzte und dies mit der Aufforderung an den Leser verband, den in Szene gesetzten Aktus nicht bloß zur Kenntnis zu nehmen, sondern mitzuvollzie-

⁵ Bruno Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein*, Bd.5, *Die zweite Revolution der Denkungsart*. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M., Akademische Verlagsgesellschaft, 1970, S.10.

⁶ Liebrucks, S. 14.

hen. In einer den philosophischen Darsteller und Leser in gleichem Maße einbeziehenden, performativen Sprechhandlung, die sich als Tun eines „Wir“ gibt, sollte sich die sinnliche Gewißheit, als deren gemeinsames Werk, leibhaftig zeigen als das, was sie in den Augen Hegels wesentlich war. Der Leser muß sich hernach freilich an seine an dieser Stelle gemachte Erfahrung genau erinnern, wenn er Klarheit über den weiteren Fortgang des Bewußtseins zum Selbstbewußtsein und schließlich zum absoluten Wissen gewinnen will. Denn an die Stelle der Beschreibung von Tatbeständen und konstativen Äußerungen über die sinnliche Gewißheit ist im hegelschen Text die Sprecher und Adressaten in Bezug setzende Sprechhandlung getreten. Sie gilt es zu lokalisieren und genauer zu bestimmen.

III. Die Sprechhandlung des performativen „Wir“

Wenn aber die Sprache nur in der Rede des sie Sprechenden „zum Worte“ kommen kann, ist vordringlich die Frage zu stellen, wer es denn ist, der in Hegels Kapitel über die „Unmittelbare sinnliche Gewißheit“ mit uns redet? Dort tritt, wie der aufmerksame Leser sogleich bemerkt, kein allwissend auktorialer Erzähler auf. Es meldet sich statt dessen ein „Wir“ zu Wort, welches beide, Leser und Erzähler, in ein Widerspiel von Fragen und Antworten einbindet. „Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist,“ heißt es in dem Eröffnungssatz dieses Kapitels, mit dem die *Phänomenologie* anhebt.⁷ In dem Maße, wie dieses „Wir“ es unternimmt, für die sinnliche Gewißheit zu sprechen, während diese selbst in ihrer untersprachlichen Stummheit verharrt, ergibt sich für uns ein äußerst diffiziles Problem. In Frage steht, welche Legitimation dieses „Wir“ eigentlich besitzt, damit wir, die Leser, uns überzeugen können, ob das, was das hegelsche „Wir“ im Namen der sinnlichen Gewißheit aussagt, tatsächlich deren Wahrheit entspricht? Befinden sich nicht das artikulierende „Wir“-Bewußtsein und das sprachlose Bewußtsein der sinnlichen Gewißheit in zwei getrennten, ja sich gegenseitig ausschließenden Welten?

Wer ist also dieses „Wir“, welches in seinem Uns-Ansprechen den Anspruch erhebt, uns, die Angesprochenen, in seine Rede einzubeziehen, und welches uns auffordert, im Namen der sprachlosen sinnlichen Gewißheit zu handeln und zu sprechen? Kurz, in welchen Zustand und in welchen Bereich werden wir, wenn wir uns auf die eindringende Lektüre des Textes einlassen, von dem hegelschen

⁷ *Phänomenologie*, S.69. Meine Hervorhebung.

„Wir“ versetzt, und in was werden wir dort einbezogen? Die Möglichkeit eines Einbeziehens der Angesprochenen setzt allererst voraus, daß diese die an sie gerichtete Rede auch verstehen. Wie aber verstehen wir, Hegels Leser, die in dem Kapitel vorgebrachten Argumente und Darlegungen? Das Verstehen einer Rede ist, wenn wir einem Wink von Hegels Zeitgenossen Friedrich Schleiermacher folgen, stets das Umgekehrte des „Sprechakts“, der diese hervorgebracht hat. Der Begriff des Sprechakts erweist sich in der Tat als wahrer Schlüssel zum Verständnis dessen, was Hegel dem Verstehen seiner Leser zugemutet hat, um seinem in dem Kapitel vorgebrachten Anliegen und dem darin zum Wort-Kommen der Sprache gerecht zu werden.⁸ Um die dem Sprechakt im Text zukommende Funktion ausfindig zu machen, ist es erforderlich, Hegels Argumentation zu folgen und im Einzelnen zu überprüfen.

IV. Das Besondere des hegelschen Allgemeinen: Übersetzen als Sprachkritik

Immer dort, so behauptet Hegel, wo wir etwas Sinnliches, ein bestimmtes „Dieses“ oder Anwesendes meinen, sprechen wir nur „ein Allgemeines“ aus. Das bestimmte Anwesende in seinem individuellen Dasein aber, wie es sich uns präsentiert, entgehe allen unseren Versuchen, es sprachlich dingfest zu machen. „Wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewißheit meinen. Die Sprache aber ist, wie wir sehen, das Wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere Meinung.“⁹ Doch macht Hegel diese Aussage über die Sprache nicht mit Hilfe der Sprache schlechthin oder einer beliebigen Sprache, sondern bedient sich dabei der deutschen Sprache und des Diskurses des postkantischen deutschen Idealismus. Es ist daher angebracht, erst einmal festzustellen, ob das von ihm im Medium der deutschen Sprache und des idealistischen Diskurses ausgesagte allgemeine Wesen der Sprache auch unabhängig von ihr, also außerhalb dieses deutschen Mediums, Bestand hat, oder ob dem

⁸ Grundlegend zur Theorie und zum Phänomen der Sprechakte: John Langshaw Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962 und John R. Searle, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1969. Zum heutigen Forschungs- und Diskussionsstand siehe: *Theorien des Performativen: In Paragrana, Internationale Zeitschrift für historische Anthropologie*. Hg. Erika Fischer-Lichte und Christoph Wulf, 10: 2001: Heft 1. Über den performativen Sprachgebrauch im deutschen Idealismus und in der europäischen Romantik, siehe Esterhammer, Anmerkung 29.

⁹ *Phänomenologie*, S. 71-72.

Leser nur ein vom Deutschen her vermeintes und dort allein her faßbares Allgemeine mitgeteilt wurde?

Lassen wir es daher auf die Probe ankommen und untersuchen die Übersetzungen einiger von Hegels Schlüsselaussagen über die Sprache in zwei nicht nur verwandte, sondern gleiche oder ähnliche philosophische Traditionen beherbergende europäische Sprachen. In der „klassischen“ Übersetzung der *Phänomenologie des Geistes* ins Französische von Jean Hyppolite lesen wir

„...Nous ne parlons absolument pas de la même façon que nous visions dans cette certitude sensible.“ Lassen wir die besondere Problematik der Wiedergabe des hegelschen „Meinen“ mit „viser“ vorerst außer acht und lesen weiter: „Mais comme nous le voyons, c'est le langage qui est le plus vrai: en celui, nous allons jusqu'à réfuter immédiatement notre avis [ein zweiter Terminus für „Meinung“] et puisque l'universel est le vrai de la certitude sensible, et que le langage exprime seulement ce vrai, alors il n'est certes pas possible que nous puissions dire un être sensible que nous visions.“¹⁰

Hyppolite gebraucht hier, sicherlich ganz im Sinne Hegels, „langage“ für „die Sprache“. Aber seine Entscheidung bringt den Übersetzer in der zweiten Passage des Kapitels, in welcher die Sprache namentlich erscheint, in Schwierigkeiten. Denn dort redet Hegel nicht von der Sprache, sondern vom Sprechen: „Will ich aber dem Sprechen, welches die göttliche Natur hat, die Meinung unmittelbar zu verkehren, zu etwas anderen zu machen, und so sie gar nicht *zum Worte kommen zu lassen*...“¹¹ Was besagt, daß, was immer wir als lebende Individuen Bestimmtes und Konkretes meinen und im Sinne haben, die Sprache nur als ein Allgemeines in unserer Rede „zum Worte kommen“ läßt. Hyppolite übersetzte hier, in offensichtlicher Anlehnung an Ferdinand de Saussure, die Tätigkeit des Sprechens mit dem statischen und in diesem Zusammenhang problematischen Begriff **la parole**: „Mais si je veux venir au secours de la parole, qui a la nature divine d'inverser immédiatement mon avis par le transformer en quelque chose d'autre.“¹²

Daß ein Sprechen (**la parole**) jedoch nicht in der Sprache als **langage** originiert, sondern in der **langue** – der individuellen, natürlichen Sprache – dies wußte nicht zuallererst Saussure, sondern entsprach bereits dem Wissensstand von Hegels Zeitgenossen Wilhelm von

¹⁰ G.W.F. Hegel: *La Phénoménologie de l'Esprit*, Traduction de Jean Hyppolite, Paris, 1947, S. 84.

¹¹ *Phänomenologie*, S.78.

¹² Hyppolite, S. 92.

Humboldt und Friedrich Schleiermacher. Und das bedeutet im Falle Hegels und der *Phänomenologie*: das Sprechen originiert einzig in der deutschen Sprache, der **langue allemande**. Die Asymmetrie der hyppolitischen Übersetzung von **langage** (Sprache) vs. **parole** (Sprechen) unterdrückt (ganz im Sinne der hegelschen Intention) zwar nicht die Zugehörigkeit des Sprechens zur **Sprache**, verdrängt aber eben doch die Tatsache, daß die hegelsche **parole** nur einer ganz bestimmten Sprache, der **langue allemande**, angehört. Dies aber hat eine für das Verständnis der hegelschen Position entscheidende Bedeutung.

In dem hegelschen Text nämlich fällt auf, welche zentrale Funktion dem Verbum „meinen“ und den derselben Wortfamilie angehörigen Wörtern „Meinen“, „Meinung“ und „mein“ zufällt. Hegels Verwendung des Verbums „meinen“ steht, der semantischen Tradition des deutschen philosophischen Diskurses verpflichtet, für zwei Bedeutungen. Das Wort besagt einmal soviel wie „intendieren“, bezeichnet aber auch das bloß subjektive „Meinen“ im Sinne der Doxa. Hyppolite übersetzte „meinen“ mit „viser“, was der Bedeutung des „Intendierens“ entspricht. Er hatte dafür gute Gründe. War er es doch, der im deutschen Idealismus, zuallererst bei Fichte, eine die Phänomenologie Edmund Husserls vorwegnehmende Aufdeckung der intentionalen Struktur des menschlichen Bewußtseins hat aufweisen können.¹³ Fraglos besagt „meinen“ bei Hegel „intendieren“, doch gleichzeitig wird von ihm auch die Bedeutung eines bloß subjektiven Meinens mit ins Spiel gebracht. Eine Klärung des Verhältnisses, in welchem beide Wortbedeutungen zueinander stehen, führt uns in das Zentrum des hegelschen Sprachdenkens. Dabei vermag die Analyse der Übersetzungen des hegelschen Textes ins Französische und Englische weiterführende Einsichten zu vermitteln.

V. Von der Intentionalität des Meinens und der bloßen Meinung

Der englische Übersetzer des Werks,¹⁴ A. V. Miller, gibt in der ersten der beiden Passagen, in welcher in Hegels Text die Sprache nament-

¹³ Jean Hyppolite: *L'idée fichtienne de La Doctrine de la Science et le projet Husserlien*. In: Husserl et la pensée moderne, La Haye, 1959. Siehe dazu auch Marek S. Siemek: Fichte und Husserls Konzept der Transzendentalphilosophie. In: *Fichtes Wissenschaftslehre 1794*. Philosophische Resonanzen, hg. v. Wolfram Hogrebe, Frankfurt, Suhrkamp, 1995, S. 96-113.

¹⁴ G.W.F. Hegel: *Phenomenology of Spirit*. Translated by A.V. Miller with Analysis of the Text and Foreword by J.N. Findlay, Oxford, New York, Oxford University Press, 1977.

lich erscheint, das „Vorstellen“ (von etwas) als „envisage“ wieder: „...we do not *envisage* the universal This or Being in general, but we *utter* the universal.“¹⁵ Bei Hegel hatte es geheißen: „Wir stellen uns dabei freilich nicht das allgemeine Diese oder das Sein überhaupt vor, aber wir *sprechen* das Allgemeine *aus*.“¹⁶ Die Wiedergabe des Terminus „vorstellen“ war bei Hyppolite, dem Kenner der deutschen idealistischen Tradition, an dieser Stelle genauer ausgefallen, denn er übersetzte: „Nous ne nous représentons pas le ceci universel – mais nous prononçons l’universel.“¹⁷ Doch nun verwendet Hyppolite in seiner französischen Version einen Kunstgriff, wenn er schreibt: „nous ne parlons absolument pas de la même façon que nous visons (meinen)“, um auf diese Weise die hegelsche Verbindung zwischen „vorstellen“ (*représenter*) und bloßem „meinen“ (*viser*) kommentarhaft-bilingual wiederzugeben. Denn der Terminus „viser“ vermag nicht den ganzen, Intentionalität und Doxa einbeziehenden semantischen Bereich des hegelschen „Meinen“ abzudecken. Die englische Übersetzung kann zwar das „Meinen“ direkt übernehmen als „to mean“: „In it we directly refute what we *mean* to say“ („In ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere *Meinung*“), aber das englische „to mean“ und „meaning“ verfehlen wiederum den Doxa Aspekt der hegelschen „Meinung“. Um diesen wiederzugeben, hätte der Übersetzer „opinion“ einsetzen müssen. Die durch den hegelschen Text gesetzten Grenzen aber überschreitet sein englischer Übersetzer vollends, wenn er diesen an einer entscheidenden Stelle ergänzt und „das Wahre der sinnlichen Gewißheit“ mit „the true [content] of sense-certainty“ wiedergibt. Denn der „Inhalt“ der sinnlichen Gewißheit ist gerade das gemeinte „Dies“ selbst, dessen Wahrheit hingegen ein Allgemeines, das seine Gestalt bestimmt. Durch das Hinzufügen des Substantivs „content“ wird in der englischen Übersetzung daher die Beziehung Sprache-Wirklichkeit zu etwas anderem als bei Hegel.

Bei Hegel heißt es ausdrücklich, der Sprache bliebe, da sie dem Bewußtsein, dem „an sich Allgemeinen“, angehöre, das von uns gemeinte sinnliche „Dies“ unerreichbar.¹⁸ In der zweiten Passage, in der Hegel die Sprache namentlich hervortreten läßt, fügt Miller allerdings nicht mehr das Substantiv „content“ hinzu, sondern übersetzt einfach sinngemäß: „This that is meant cannot be reached by language.“¹⁹

¹⁵ Miller, S. 60.

¹⁶ *Phänomenologie*, S.71.

¹⁷ Hyppolite, S. 84.

¹⁸ *Phänomenologie*, S.77.

¹⁹ Miller, S. 66.

Dagegen begeht Jean-Pierre Lefebvre mit seiner 1991 erschienenen französischen Übersetzung des hegelschen Werks²⁰ radikal neue Wege, die es dem deutschkundigen Leser oft schwermachen, den Gedanken Hegels wiederzuerkennen. Schon der Titel des Kapitels über die unmittelbare sinnliche Gewißheit wird idiosynkratisch wiedergegeben als „La Certitude sensible ou le Ceci et le Point de Vue Intime“,²¹ wobei der Leser sich wundert, was sich da seinem intimen Blick in der Folge enthüllen mag. Der Übersetzer glaubt nämlich, Hegel greife bei seiner Verwendung der Wörter „meinen“ und „Meinung“ auf deren pejorativen Gebrauch in der süddeutschen (schwäbischen) „Volkssprache“ (*langue populaire*) zurück und zitiert als Beleg einige schwäbische Sprichwörter, in denen ein Gegensatz zwischen Wissen und bloßem subjektiven Meinen zum Ausdruck kommt. Lefebvre schreibt dem Verbum „meinen“ drei verschiedene Bedeutungsebenen zu, in denen die für Hegel wesentliche Bedeutung des Intendierens allerdings nicht mehr vorkommt. Denn bei allen drei vom Übersetzer angeführten Bedeutungen handelt es sich um eine von einem Subjekt gehegte Meinung im Sinne eines bloßen Glaubens, einer Annahme oder eines (irrtümlichen) Wissens.²² Wie tief der Übersetzer sich mit seinen Bemühungen um das hegelsche „meinen“ in die Irre seines semantischen Holzwegs hat führen lassen, zeigt eine Konsultation des Grimmschen *Deutschen Wörterbuchs*. Dort werden zunächst als lateinische Äquivalente von „meinen“ (in dieser Reihenfolge) „intellegere“, „sentire“, „cogitare“ und „putare“ genannt.²³ Als primäre Bedeutung von „meinen“ gilt bei Grimm daher das „im sinne haben, mit etwas durch wort, bild, geberde u.s.w geäußertem bezeichnen, andeuten, sagen wollen.“²⁴ So erscheine denn auch „meinen“ vorrangig mit einem „sächlichen object“, als „etwas meinen“. Mit dieser Kennzeichnung ist Hegels Gebrauch des Wortes haargenau getroffen. Denn das sinnliche Bewußtsein, in Hegels Darstellung, „meint“ als „sächliche[s] object“ ganz unmittelbar „diesen Baum“ und „dieses Haus“. Und eben diese von ihm gemeinten Objekte versucht das Bewußtsein mit seiner Rede (wenn auch vergeblich, wie sich herausstellt) zu benennen.

²⁰ G.W.F. Hegel : *Phénoménologie de l'Esprit* (édition 1807). Traduction et avant-propos par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.

²¹ Lefebvre, S.91.

²² Lefebvre, S.91.

²³ *Deutsches Wörterbuch* v. Jacob Grimm u. Wilhelm Grimm. Bd. 6, bearb.v. S.Hinzel, Leipzig, Verlag S. Hirzel, 1885, Sp.1923.

²⁴ Grimm, Sp.1923.

Eine dritte, 1993 erschienene französische Übersetzung der *Phänomenologie* von Jarczyk und Labarrière vermeidet zwar den Lefebvreschen Holzweg, gibt aber Hegels „meinen“ nicht mehr (wie Hyppolite) mit „viser“ wieder, sondern verwendet dafür das von den Übersetzern zu diesem Zwecke angeblich dem Altfranzösischen entlehnte Verbum „opiner“.²⁵ Entsprechend lautet der Titel des Kapitels bei ihnen „la certitude sensible ou le ceci et l’acte d’opiner“,²⁶ wohingegen man bei Hyppolite lesen konnte: „la certitude sensible, ou le ceci et ma visée du ceci.“ Die Übersetzung von „das Meinen“ als „opiner“ verzichtet prinzipiell auf den (nicht nur für Hyppolite) wesentlichen semantischen Bestandteil des Wortes als Intendieren.²⁷ Denn Hegel sagt gerade nicht „die Meinung“, wie seine beiden neuen Übersetzer vorgeben – dann wäre die Sache eindeutig und „Meinung“ stünde für die bloße Doxa –, sondern gebraucht ausdrücklich „das Meinen“ (die Handlung des Meinens), die substantivierte Form des Verbums, welche die Bedeutung des Intendierens bewahrt. Die Simultaneität beider Bedeutungsstränge wird von Hegel in seiner dialektischen Explikation bewußt ins Spiel gebracht. Denn ohne ein Intendieren der sinnlichen Dinge bliebe dem Bewußtsein auch der Zugang zum Allgemeinen verschlossen, und es müßte für immer in der Sprachlosigkeit verharren. Das Meinen ist daher für Hegel ein genuiner Akt, wenn auch bei dem Versuch, das in ihm Intendierte sprachlich zu bezeichnen, dieses durch die Interferenz der Sprache zur Doxa deterioriert. Denn erst durch das Verkehren durch die Sprache erreichen für Hegel Meinen und Gemeintes den Status des Allgemeinen und der Mitteilbarkeit. Die Partikularität des Gemeinten verschwindet in diesem Transformationsprozeß.

VI. Die Konstituierung des Allgemeinen im Medium der deutschen Sprache

Hegel begreift die sprachliche Natur des menschlichen Bewußtseins als eine der gegenseitigen Abhängigkeit von Sprache und Bewußtsein und macht geltend, dieses werde allein durch die Sprache zum Allgemeinen gebracht, komme erst durch sie zu seinem wahren Selbst. Doch mußte er dieses wechselseitige konstitutive Verhältnis beider,

²⁵ Hyppolite hatte die Verwendung gerade dieses Terminus in Betracht gezogen und verworfen. Hyppolite, S.81, Anm.1.

²⁶ G.W.F. Hegel: *Phénoménologie de l’Esprit. Présentation et notes* par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 1993, S.147.

²⁷ In eigenen Anmerkungen rechtfertigen alle drei Übersetzer ihr jeweiliges Vorgehen: Hyppolite, S.81, Anm.1; Jarczyk und Labarrière, S.75, Anm.1; Lefebvre, S. 91. Anm.1.

wie er es verstand, notwendigerweise im Medium der deutschen Sprache darstellen. Aus diesem Grund konnte auch er dem Verkehren des von ihm Gemeinten, das für ihn alles Sprechen auszeichnete, nicht entgehen. Denn der Aussagegehalt seiner These hätte von Rechts wegen bei der Übersetzung in eine andere Sprache keinerlei Abstrich erfahren oder etwas von seiner Wahrheit einbüßen können. Das aber, so erfahren wir, ist gerade nicht der Fall. Nur mit Hilfe eines die Übersetzungen ins Französische oder Englische ergänzenden Kommentars ließ sich an entscheidender Stelle das von Hegel Gemeinte in die andere Sprache hinübertragen. Doch ein Kommentar darüber, daß Hegels „Meinen“ sowohl „meaning“ als auch „opinion“ besagt und weder genau dem „opiner“ oder dem „viser“ entspricht und zugleich noch die Bedeutung des possessiven Pronomens „mein“ anklingen läßt, vermag den Ausgangstext auch nur approximativ zu erläutern, und kann nicht an die Stelle einer genuinen Übersetzung treten. Zudem gab die Doppelbedeutung von „meinen“ Anlaß zu einer massiven Fehlinterpretation von Hegels Aussagen. So besteht das Paradox, daß sich das Allgemeine der Beziehung zwischen Sprache und unmittelbarem sinnlichem Bewußtsein, wie es sich Hegel vorgestellt hat, nur im besonderen Medium der deutschen Sprache unverkürzt ausdrücken läßt. Ist aber, da ihm die deutsche Sprache sein „Meinen“ so in ihr Gegenteil verkehrt und sein vermeintes Allgemeine unversehens zu einem Besonderen gemacht hat, damit nicht das Allgemeine selbst, um das es Hegel ging, nur ein vermeintliches Allgemeine? Von Rechts wegen müßte daher Hegel immer nur von „diesem Allgemeinen“ reden und uns dabei jeweils zeigen, welches „Allgemeine“ er eigentlich im Sinne hatte, was dem Anspruch des Allgemeinen stets das Allgemeine zu sein, offenbar widerspricht. Paradoxerweise aber tut Hegel genau dies, wenn er seine Aussagen über die Sprache im Medium der deutschen Sprache vorbringt. Folgen wir also Hegel und lassen uns von ihm in seinem besonderen Medium genau zeigen, was es mit dem Allgemeinen für ihn und auch für uns auf sich hat.

VII. Die performative Befragung des unmittelbaren Bewußtseins durch das „Wir“ als Versuch, den Leser zum Nachvollzug zu zwingen²⁸

Dem „Wir“ des Eingangskapitels der *Phänomenologie des Geistes* steht als Erkenntnisgegenstand dasjenige Wissen gegenüber, welches die „unmittelbare sinnliche Gewißheit“ von sich selbst besitzt. Da

²⁸ Zur Vorstellung eines Zwangs zum nachvollziehenden Verstehen, siehe den Untertitel von Fichtes *Sonnenklaren Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche*

aber dieses „Wir“ und die „sinnliche Gewißheit“ zwei gänzlich getrennten Sphären angehören, muß jetzt die Frage beantwortet werden, welche Legitimation dem Versuch des „Wir“ zuzuerkennen ist, überhaupt im Namen der sinnlichen Gewißheit zu reden, und mit seiner Rede deren Wahrheit zur einsichtigen Erkenntnis zu bringen? Hegels taktisch ingenieüser Schachzug besteht darin, die „unmittelbare sinnliche Gewißheit“ mittels eines durch das „Wir“ ins Werk gesetzten, performativen Akts selbst in Szene zu setzen, und damit unserer Erkenntnis zugänglich zu machen.

Es geht also bei diesem Erkenntnisvorgang nicht um den durch einen Sprechakt intendierten oder vermeinten Inhalt. Denn dann hätte man es wiederum mit, wenn auch verkappten, rein konstativen, also Tatsachen beschreibenden Aussagen zu tun. Der im Programm der *Phänomenologie* festgeschriebenen Forderung, jede Bewußtseinsstufe selbst zu Wort kommen zu lassen, wäre damit nicht Genüge geleistet. Es muß vielmehr der Akt auf eine solche Weise vollzogen werden, daß das unmittelbare sinnliche Bewußtsein dabei nicht länger als abstrakt-virtueller Aussagegegenstand erscheint, sondern im agierenden Bewußtsein des Lesers aktuell in Szene gesetzt wird. Hegel knüpft mit diesem Verfahren an den im frühen transzendentalen Idealismus entwickelten und ihm eigentümlichen performativen Sprachgebrauch an. So ließ Fichte seine *Wissenschaftslehre* aus der Tathandlung des denkenden Individuums hervorgehen. Wahres Philosophieren begann für ihn mit einem originären Akt. Infolgedessen stellt der seiner transzendentalen Sichtweise folgende Philosoph in seinem denkerisch darstellendem Verfahren nichts fest, beschreibt nichts, konstatiert nicht, was etwa außerhalb seiner der Fall ist, sondern er fordert seine Zuhörer (und Leser) dazu auf, einen bestimmten Gedanken mitzudenken. Das Verstehen dessen, was der Philosoph sagt und der Vollzug des Gedankens, den er uns auffordert zu denken, fallen zusammen. Die performative Identität beider bildet die Grundlage für die Argumentationsweise des transzendentalen, postkantischen Idealismus – ohne sie keine fichtesche Wissenschaftslehre. Fichte selbst hat diesen Sachverhalt auf die knappe Formel gebracht: „Tue, was ich Dir sage, so wirst Du denken, was ich denke“.²⁹ Eben

Wesen der neuesten Philosophie von 1801, „Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen.“ Johann Gottlieb Fichte: *Ausgewählte Werke*. Hg. v. Fritz Medicus, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1962, Bd.3, 345-644.

²⁹ Johann Gottlieb Fichte: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. Vorerinnerung, Erste und Zweite Einleitung. Erstes Kapitel. Hg. v. Peter Baumanns, Hamburg, F. Meiner Verlag, 1975, S. 103.

diese performative Verfahrensweise wurde von Hegel stillschweigend in das Programm seiner *Phänomenologie* aufgenommen und in dieses integriert.³⁰

So wird auch die Befragung der sinnlichen Gewißheit bei Hegel von dem philosophierenden „Wir“ ausgeführt, d.h. von dem (redend) darstellenden Philosophen und den in seiner Rede angesprochenen Lesern. Diese sollen dazu bewegt werden, den Sprechakt des Philosophen in ihrem Verstehensakt gleichfalls als ein In-Szene-Setzen dessen mitzuvollziehen, um das es dem Philosophen in der jeweils in Frage stehenden Bewußtseinsstufe geht. Das heißt in unserem Fall, die Leser werden zum Inszenieren eines unmittelbaren sinnlichen Bewußtseinszustandes aufgefordert, eines Zustandes allerdings, in dem es noch keine klare Scheidung zwischen Ich und Welt gibt. Die in Szene gesetzte Befragung des sinnlichen Bewußtseins spielt sich indessen auf einer Ebene ab, die bereits Fichte evoziert hatte, wenn er in seinen Vorlesungen zur *Wissenschaftslehre* seine Zuhörer regelmäßig aufforderte, „diese Wand hier“ zu denken, um dann im Vollzug des Denkakts diesen selbst zu befragen auf das, was sich in ihm abspielt.³¹

Wenn Hegels Zeitgenossen Friedrich Schleiermacher und Wilhelm von Humboldt in dem Verstehensakt das Korrelativ eines ihm zugehörigen Sprechakts erblickten, so läßt sich in dem von Hegel, in dem Kapitel über die „unmittelbare sinnliche Gewißheit“, angewandten Verfahren eine ähnliche Auffassung ausmachen. Hegel inszeniert dort eine Serie von Sprechhandlungen, die den Leser zur aktiven Teilnahme auffordern, um den Text überhaupt erst zum Verständnis zu bringen. Mit seinem performativen Vorgehen aber läßt Hegel die Perspektive der bloßen Darstellungsfunktion der Sprache entschieden hinter sich zurück, obwohl er sie hernach als das Wesen der Sprache konstatieren wird. Die Reduktion der Sprache auf eine Darstellung des Denkens und des Gedachten aber erweist sich als eine Demarche, deren Begründung sich überhaupt nur mittels eines diese Reduktion wieder aufhebenden performativen Verfahrens zustande bringen ließ.

³⁰ Zum performativen Sprachgebrauch im deutschen Idealismus und in der deutschen und englischen Romantik, siehe die aufschlußreiche Monographie von Angela Esterhammer: *The Romantic Performative, Language and Action in British and German Romanticism*. Stanford, Stanford University Press, 2000.

³¹ Fichte: Versuch einer neuen Darstellung, S.106

VIII. Über Hegels untergründige linguistische Kehre

Doch das hegelsche Vorgehen birgt noch eine weitere schwerwiegende Problematik in sich, da es *de facto* die Dominanz der Sprache über das individuelle Bewußtsein festlegt. Denn was immer dem Individuum in seinem gelebten und erlebten Weltbezug begegnen oder zustoßen mag, sein tatsächliches Bewußtsein also, wird bei dem Versuch, sich auszudrücken und sich anderen mitzuteilen, durch die Sprache sogleich extirpiert und in den Äther des Allgemeinen aufgehoben. Die Sprache fungiert als das allmächtige Instrument des „Allgemeinen“, des „Geistes“, welche der sinnlichen Gewißheit „das Hören und Sehen“ austreibt, damit sie hernach sicher in den „geistigen Tag der Gegenwart“ einzugehen vermag. Es ist sehr aufschlußreich, daß Hegel die Sprache in dem Augenblick auftreten läßt, wo der darstellende Philosoph sich anschickt, die augenscheinliche „Wahrheit“ der sinnlichen Gewißheit zu überprüfen. Diese Wahrheit soll durch „Aufschreiben“ festgehalten werden, um ihre Dauerhaftigkeit auf die Probe zu stellen.³² Die Sprache erscheint daher, materiell zunächst, als Schrift, das heißt, als Fixierung der reinen prädikativen Aussage, der *Propositio*. In dieser Eigenschaft stellt sie lediglich fest, konstatiert und beschreibt, was der Fall ist. Da aber für „uns“ Leser zu einem anderen Zeitpunkt etwas anderes der Fall ist, etwa der Tag zur Nacht geworden ist, und die erste Aussage damit ihre Wahrheit verloren hat, wird offensichtlich, daß Hegel die überdauernde Stabilität der Schrift dazu benutzt, um mit ihrer Hilfe die Instabilität des durch sie Bezeichneten aufzuweisen. Doch mit dieser der Schrift zugewiesenen Funktion des Festschreibens eines Sachverhalts ist zugleich die Fusion des traditionellen Wahrheitsbegriffs als der *adaequatio rei et intellectus* mit dem aristotelischen Repräsentationsmodell der Sprache vollzogen, welchem damit letztlich die ganze Dialektik der Bewußtseinsgestalten und des durch sie bezeichneten Pfades zum absoluten Wissen unterstellt wird. Denn die Annahme, daß es in der *Phänomenologie des Geistes* um die sprachliche Darstellung von Gedanken und Gedankenbewegungen gehe, stellt nur eine moderne Variante des klassischen Repräsentationsmodells dar, wonach es die Funktion der Sprache sei, unabhängig von ihr existierende oder gewonnene Vorstellungen, Ideen oder Sachverhalte anderen zu übermitteln. Diese Auffassung teilen nicht bloß die Vertreter der rationalistischen und empiristischen Aufklärungsphilosophie, sondern sie findet sich bei Fichte ebenso wie bei

³² *Phänomenologie*, S. 71.

Hegel.³³ Denn auch Hegel bemißt letztlich die Leistung sprachlicher Äußerungen als Wiedergabe einer von ihm als sprachunabhängig existierend angenommenen und allgemein zugängigen Wirklichkeit, der sie zu entsprechen habe: „Wenn sie wirklich dieses Stück Papier, das sie meinen, *sagen* wollten, und sie wollten es *sagen*, so ist dies unmöglich, weil das sinnliche Diese, das gemeint wird, der Sprache.... *unerreichbar* ist.“³⁴ Die Wahrheit der sinnlichen Gewißheit aber tritt im hegelschen Text in der doppelten Gestalt des „Dies“ auf; einmal als ein „Dieses hier“ und zum anderen als ein „Ich“, mit dem ich mich jeweils identifiziere. Doch jedes „Dies“ ist für Hegel ein „dieses Dies“, so wie jedes „Ich“ immer schon ein „dieses Ich“ ist. Das Sein selbst erscheint auf Grund dieser Überlegungen als der allgemeinste Begriff, und die Sprache wird zum Haus des reinen Abstraktums „Sein“. Sofern wir „in der Sprache“ sind und unter ihrer Herrschaft stehen, verkehrt sie, so glaubt Hegel gezeigt zu haben, unsere Rede unausweichlich in das Gegenteil dessen, was wir zu sagen meinten. Wir nämlich meinten dieses Haus hier, und wir meinten uns, die wir dieses Haus jetzt so sehen und in uns aufnehmen, aber was wir sagen, widerspricht unserer Intention. Denn die Sprache läßt das „Dieses“, in seiner doppelten Gestalt als anwesendes „Dieses“ und denkendes und fühlendes „Ich“, nur als ein Allgemeines zu. Die Herrschaft des Allgemeinen über das Individuum ist damit vor allem eine Herrschaft der Sprache über es, wobei sich die menschliche Rede als das ebenso listige wie machtvolle Instrument des Allgemeinen erweist.

Wenn bei Hegel das System des Allgemeinen, der Geist, sich zu allererst in der Sprache konstituiert, so erscheint diese damit als Manifestation des objektiven Geistes *par excellence*. Auf ihr beruhen alle seine übrigen Manifestationen, mithin das ganze Reich der menschlichen Kultur. Das Individuum aber, indem es spricht, überantwortet sich dem Allgemeinen, definiert sich aus dem Bezug zu ihm und hat dadurch erst Teil an dem Imperium des Geistes. So, wie bei Rousseau dem Individuum erst seine Rechte als Individuum zuerteilt werden, wenn es sich dem allgemeinen Willen, der *volonté générale*, untergeordnet hat.

Wie Descartes, der Vater der modernen Bewußtseinsphilosophie vor ihm, mißtraut Hegel zutiefst den Sinnen als Quelle wahrer

³³ Zum sprachlichen Repräsentationsmodell bei diesen Denkern, siehe mein Kapitel „Language theory and the art of understanding.“ In: *The Cambridge History of Literary Criticism*, Bd. 5, Romanticism, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, S. 162-184.

³⁴ *Phänomenologie*, S.77.

Erkenntnis. Es geht ihm daher darum, die objektiven und subjektiven Prinzipien des Erkennens allein mittels des untersuchenden Intellekts aufzufinden und begründend darzustellen. Descartes sah als gültige Erkenntnis nur die an, welche unabhängig von den Sinnen, so wie in der reinen Geometrie, zustande kommt. Weil die sinnliche Wahrnehmung dagegen oft äußerst dunkel und verwirrt sich gebe, glaubte er, könnten auch die Dinge niemals genau das sein, als was sie unseren Sinnen erscheinen.³⁵ Doch gegen Descartes gehalten, hat Hegel die Zuständigkeit des Erkennens über den mathematischen und naturwissenschaftlichen Umkreis hinaus, seinsumfassend erweitert. Der Bereich des Erkennens ist ihm der Geist – verstanden als der Logos allen Seins. Wenn es ihm in der *Phänomenologie* darum ging, die unsere Welterfassung bestimmenden Prinzipien aufzudecken, so hat er dabei der Sprache eine ausgezeichnete Funktion zugesprochen. Es ist die Sprache, welche uns von den Irrtümern der bloßen sinnlichen Bewußtheit zu befreien bestimmt ist, indem sie unser Meinen, unser intentionales Weltverhalten, in das Medium des Allgemeinen aufhebt. Hegel vollstreckt mit diesem Manöver die linguistische Kehre der kartesischen Bewußtseinsphilosophie, lange bevor die Sprachwissenschaft des 20. Jahrhunderts die Vorstellung einer „cartesischen Linguistik“ in die Welt gesetzt hat.³⁶ Die Versprachlichung der sinnlichen Erfahrung ist der erste und damit grundlegende Akt des Erkennens. Dieser aber geschieht dem Subjekt als sein eigenes Tun, und indem es in der Rede sich artikuliert, unterstellt es sich damit dem Allgemeinen, bestimmt sich durch es und wird so zu seinem Repräsentanten.

IX. Von der „Duplizität“ der menschlichen Rede bei Schleiermacher und Humboldt: Die Sprache als Vermittlung des Individuellen und des Allgemeinen

Auch für Hegels Zeitgenossen Humboldt und Schleiermacher war es an erster Stelle die Sprache, welche das redende Individuum mit dem Bereich des Allgemeinen verband. Doch im Gegensatz zu Hegel sahen

³⁵ (32) „Toutefois elles ne sont peut-être pas entièrement telles que nous les apercevons par les sens, car cette perception des sens est fort obscure et confuse en plusieurs choses: mais au moins faut il avouer que toutes les choses que j'y conçois clairement et distinctement, c'est à dire toutes les choses, généralement parlant, qui sont comprises dans l'objet de la géométrie spéculative, s'y retrouvent véritablement.“ René Descartes: *Méditations* (1641), „Méditation Sixième“, *Œuvres et Lettres de Descartes*. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1953, S.325.

³⁶ Noam Chomsky: *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*. New York and London, Harper & Row, 1966.

diese Denker die menschliche Rede nicht als das Instrument, das im Dienste der Sprache die Intentionen des Redenden verkehrte und in den Äther des Allgemeinen verrückte. Sie galt ihnen vielmehr als schöpferisches Medium der Durchdringung von Individuellem und Allgemeinem. Daher wird bei ihnen, im Unterschied zu Hegel, das weltauffassende Meinen der Individuen nicht durch die Rede automatisch konvertiert und in das System der Sprache absorbiert. Der Akt des Sprechens, der, wie das Verstehen, immer auch ein Denkakt ist,³⁷ hat bei beiden Sprachdenkern vielmehr einen bezeichnenden Doppelcharakter. Zwar gehört die Rede dem System der Sprache (*langue*) an, deren sich der Redende bedient; ist die Rede immer auch die Tat handlung des Sprechers, der sich dabei als Individuum bestimmt. Alles von Menschen Gesagte hat an diesen beiden, zwar unterschiedlichen doch aufeinander bezogenen Bereichen teil. Nur mittels dieser „Duplizität“ (Schleiermacher) läßt sich daher menschliche Rede verstehen. In dem punktuellen Moment, wo sich in der an eine andere Person gerichteten Rede individuelles Sprechen und sprachliches System im konkreten Sprechakt verbinden, konstituiert sich der Sprecher als Individuum. Bei Hegel bedarf es dagegen erst des Kampfes auf Leben und Tod der Individuen untereinander sowie der langatmigen und gewaltsamen Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft, ehe die Menschen am Ende zu ihrem Selbstbewußtsein und dem gegenseitigen Anerkennen gelangen. Erst dieses versetzt sie in den Stand, die dauernden Grundmauern von Staatlichkeit, Kultur und Sittlichkeit zu legen. Für Humboldt und Schleiermacher dagegen stehen die Menschen durch den Gebrauch der Sprache immer schon in einem Verhältnis gegenseitiger Anerkennung. Die Sprache ist das Medium, in der sich menschliche Geselligkeit und Gesellschaft vorerst konstituieren. Der Mensch, der sein individuelles Menschsein sprachlich artikuliert, macht sich dadurch nicht automatisch zum unwillkürlichen Instrument des übergreifenden Allgemeinen – gleichgültig, ob dieses als Geist, Gott, Sprache, Vorsehung oder geschichtliche Gesetzmäßigkeit auftritt – sondern wird durch die Sprache zuallererst zum menschlichen Individuum.

X. Das Zu-Wort-Kommen der Sprache als bevormundende Inszenierung des philosophierenden Bewußtseins

Die fragwürdige Ausklammerung und rigorose Abtrennung des tatsächlichen Bewußtseins von seiner unmittelbaren sinnlichen Erfah-

³⁷ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Hg. u. eingel. v. Manfred Frank, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977. S. 88-89.

rung, die Hegel dem Individuum antut und die Feuerbach pointiert, aber letztlich ineffektiv, da noch innerhalb des hegelschen Begriffsschemas operierend, so vehement kritisiert hat,³⁸ läßt sich nunmehr in ausgezeichnete Weise an der hegelschen Inszenierung des Zu-Wort-Kommens der Sprache in der *Phänomenologie des Geistes* aufzeigen. Denn wenn Hegel dort die sinnliche Gewißheit selbst zu befragen vorgibt, so legt er ihr von vornherein das „Allgemeine“ in Gestalt des „Hier“ und des „Jetzt“ in den Mund, wodurch denn auch das Resultat der Befragung durch die vorgegebene Fragestellung bereits vorweggenommen wird. Denn ein je gegenwärtig anwesendes „Dies“ ist zunächst das, was es ist und versteht sich selbst nicht als das Auffüllen eines allgemeinen Schlauches genannt „Hier“ oder „Jetzt“ mit einem bestimmten „Inhalt“. Um aus dem Andrang unzähliger anwesender „Diese“ ein bestimmtes herauszuheben, bedarf es der bewußtseinsmäßigen, also sprachlichen, Fixierung. Schon Locke hat in seinem *Essay über den menschlichen Verstand*³⁹ darauf hingewiesen, daß es für den Schritt von der individuellen Namensgebung zu dem zahlreiche individuelle anwesende „Diese“ bezeichnenden Wort eines besonderen Akts der „Abstraktion“, also der Reflexion, bedürfe. Genau diesen Akt aber hat in dem Kapitel über die „sinnliche Gewißheit“ das für die Darstellung erforderliche zweite Bewußtsein, das des redenden Philosophen, bereits vollzogen und zwar in dem Augenblick, wo es seinen Weg zum Selbstbewußtsein vollendet hatte, noch ehe es den Diskurs der sinnlichen Gewißheit in Gang setzen konnte. Denn jetzt erst ist es (er) in der Lage, ein individuelles anwesendes „Dies“ mit dem allgemeinen Ausdruck des „Hier“ und „Jetzt“ zu benennen. Das sinnliche Bewußtsein selbst jedoch, sobald es von seinem untersprachlichen Stadium zu einem sprachlichen fortgeschritten ist, wird einem jeden individuellen „Dies“ einen eigenen Namen zu- schreiben wollen. Das Benennen von etwas als „Baum“ oder als „Haus“ gilt zunächst ganz bestimmten Dingen und eben nicht einem „Hier“, das einmal als „Baum“ und ein anderes Mal als „Haus“ auftritt. Der Begriff eines solchen „Hier“ ist das Abstraktum eines späteren Bewußtseinszustands. Die sinnliche Gewißheit jedoch ist von sich aus nicht fähig, ein Abstraktum wie das „Hier“ und „Jetzt“ zu bilden, bevor sie nicht die Namen bestimmter Dinge ausgespro-

³⁸ Siehe Karl Loewith: Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1953, S. 84-96.

³⁹ John Locke: An Essay Concerning Human Understanding. Complete and unabridged, hg. v. Alexander Campbell Fraser, in 2 Bänden, New York, Dover Publications, 1959, Buch 3, Kapitel 1-4, S. 3-42.

chen hat, um ihnen erst dann in einem weiteren Schritt der Reflexion die allgemeinen Begriffe eines „Hier“ und „Jetzt“ zuschreiben zu können.

Wenn Hegel es daher unternimmt, seinen Untersuchungsgegenstand, die sinnliche Gewißheit, auf ihre gemachte Erfahrung zu befragen, so ist die von ihm in performativer Sprechhandlung tatsächlich evozierte sinnliche Gewißheit bereits das Produkt des reflektierenden Philosophen, der das Allgemeine zuvor in deren Erfahrung gelegt hat, um es dann gemeinsam mit dem Leser, daraus wieder hervorzuziehen.

Damit wird auch der Status des hegelschen „Wir“ in ein neues Licht gerückt. Denn nicht nur der in diesem „Wir“ sich aussprechende Philosoph der *Phänomenologie des Geistes*, sondern auch der von ihm angesprochene Leser befinden sich in einem Bewußtseinsstadium, welches über das Benennen bloßer individueller Anwesender bereits hinausgeschritten ist und sich auf der Ebene der allgemeinen Begriffsbildung befindet. Hegel unternimmt es mittels seines performativen „Wir“, den Leser auf eben diese Ebene einzustimmen und dort nachdrücklich einzurasten. Denn allein auf dieser vorderhand wohlplanierten Ebene ist der Leser im Stande, das ihm vom Philosophen Zugemutete tatsächlich auszuführen, nämlich einen Zustand der sinnlichen Gewißheit virtuell sich vorzustellen; aber so, als ob das „Hier“ und das „Jetzt“ im unmittelbar Gegebenen mitvorkämen und dessen innere „Wahrheit“ ausmachten – und nicht als das tatsächliche und rechtmäßige Resultat der Reflexion der an verschiedenen anwesenden Dingen gemachten, unterschiedlichen Erfahrungen. Der von Hegel inszenierte Sprechakt aber zwingt den Leser zum Verstehen, auferlegt ihm durch den evozierten selbsttätigen Mitvollzug ein vorprogrammiertes Verständnis des Bezugs von Sprache und Welt. Damit wiederholt sich auf der Ebene der Darstellung, was auf der des Dargestellten geschieht, wo das Individuum durch sein Sprechen, mit dem es die Dinge seiner Welt hat bezeichnen wollen, sich zwangsläufig der Allgemeinheit der Sprache unterwirft. Denn das Verhältnis zwischen Sprechen und Sprache ist bei Hegel, wie wir gelernt haben, prinzipiell darauf angelegt, beim Zu-Wort-Kommen der Sprache die Meinung des Individuums „gar nicht zum Worte kommen zu lassen“.⁴⁰

XI. Hegels Sprechstück als aktive Selbstentmachtung des Lesers

Wie aber, so müssen wir abschließend fragen, stellt der Weg des unmittelbaren sinnlichen Bewußtseins zu der von Hegel konzipierten

⁴⁰ *Phänomenologie*, S.78.

allgemeinen Wahrheit sich in der Auffassung eines leibhaftigen Lesers des hegelschen Texts nun dar? Oder anders gesagt, wie spielt sich, aus der Erfahrungsperspektive des Lesers gesehen, dieser Vorgang eigentlich ab? Denn bloße, auf dem Papier zeichenhaft markierte Sprechakte könnten schwerlich als Stellvertreter wirklicher Akte fungieren, wenn das Potential eines wirklichen Sprechens nicht im Text selber angelegt und den Lesern bei ihrer Lektüre von Anfang an gleichsam durchschimmernd in die Augen spränge. Nur darum ist es möglich, sie überhaupt zu einer virtuellen Vorstellungs- und Verstehenshandlung zu bewegen, deren Gegenstand eben jener beispielhafte unmittelbare Bewußtseinszustand ist, als deren Wahrheit sich schließlich und endlich das Allgemeine erweisen soll. Vermag aber das Potential eines im Text durchschimmernden leibhaftigen Sprechens den Leser tatsächlich zu dessen Aktualisierung zu bewegen, macht er sich damit zum Sprecher und gleichzeitigem Hauptakteur des hegelschen Sprechstücks. Er wird dieses dann für sich und vor sich selbst, wie vor einem imaginären, jederzeit durch ein wirkliches austauschbaren Publikum spielen. Erst in solch sprechendem Vollzug entfaltet sich das hegelsche Unternehmen von seinem Anfang bis zum Ende als ein einheitlicher, einziger Vorgang. Als *Persona* des Sprechens macht sich der Leser dabei zum „Wir“ als auch zum philosophischen Erzähler des Stückes von dem ersten Auftritt beider in dem Eröffnungssatz des Kapitels bis zur abschließenden Ankunft des unmittelbaren sinnlichen Bewußtseins auf der Stufe des Wahrnehmens des „Hier“, von dem der Sprecher nun sehr entschieden sagen kann: „... ich nehme es so auf, wie es in Wahrheit ist, und statt ein Unmittelbares zu wissen, *nehme ich wahr*“.⁴¹ So beschließt sich das Ganze, der inneren Logik des Sprechstücks vollkommen angemessen, mit einem Wortspiel. Dieses aber, und das ist keineswegs mehr überraschend, widersetzt sich der Übersetzung in das Englische oder Französische. Denn eine wörtliche Wiedergabe würde es neben seiner im Gebrauch der deutschen Sprache verwurzelten performativen Eigenschaften und Merkmale auch seiner rhetorischen Spitze berauben – die zugleich seine philosophische Pointe ist.⁴²

⁴¹ *Phänomenologie*, S.78.

⁴² Alle vier Übersetzungen verzichten auf eine wörtliche Wiedergabe. Hyppolite ergänzt jedoch seine Übertragung des hegelschen „ich nehme wahr“ als „je (le) perçois“ mit dem vorgestellten „je le prends en vérité“ (Hyppolite, Bd. 1, S.92) und Lefebvre mit einem ebenfalls vorgestellten „je prends pour vrai“ (Lefebvre, S. 101), Lösungsversuche alles, die der hegelschen Pointe nicht gerecht werden können.

XII. Das Schweigen der Sprache in Hegels *Enzyklopädie*

In dem eigens der Sprache gewidmeten Abschnitt der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*⁴³ möchte Hegel ihr lediglich eine dem Denken und schon Gedachten dienende Kommunikations- und Darstellungsfunktion zubilligen, wenn er schreibt: „Die Sprache kommt hier nur nach der eigentümlichen Bestimmtheit als das Produkt der Intelligenz, ihre Vorstellungen in einem äußerlichen Elemente zu manifestieren, in Betracht.“⁴⁴ Daß aber die Sprache für den Denker Hegel ganz unterschiedliche „Bestimmtheiten“ und untergründige Dimensionen besaß und distinkte performative Funktionen ausübte, welche über die ihr offiziell zugebilligte Kompetenz weit hinausgingen, zeigte die Erkundung von Struktur und Verfahrensweise seiner *Phänomenologie*. Diese so ganz anderen Dimensionen und ihre Ambivalenzen aber kommen in der präzise verknüpften konstativen Aussagewelt der *Enzyklopädie* nicht mehr zur Sprache. Denn dort ging es Hegel vor allem um die zusammenfassende Darstellung des von ihm bereits Gedachten oder noch zu Denkenden.

⁴³ *Enzyklopädie*, S. 369-374.

⁴⁴ *Enzyklopädie*, S. 370.

Véronique Zanetti (Fribourg)

Kants Auffassung von Wahrheit*

Als Studentin in Genf hörte ich Professor Kevin Mulligan erklären, ein Kriterium für eine dieses Namens würdige philosophische Theorie bestehe darin, dass sich ihr Programm auf einer Postkarte zusammenfassen lasse. Was würden wir sagen, wenn wir versuchen müssten, Kants theoretische Philosophie in Postkartenformat zu resümieren? In Anlehnung an Kants eigene Worte in der zweiten Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* könnten wir angeben, das Werk stelle sich als Methodenlehre dar. Sie soll, nach Art der Geometrie und der reinen Physik, den Aufbau eines Systems unserer Erkenntnisse a priori vorführen. In Analogie zur Kopernikanischen Revolution in der Physik soll die Methode Ursprünge und Bedingungen der Möglichkeit von Gegenstandserkenntnis aufzeigen, und zwar so, dass diese sich nach unseren Erkenntnisvermögen richtet, und nicht umgekehrt. Anders gesagt: unsere Vorstellungen von Gegenständen richten sich nicht nach Gegenständen als Dingen an sich. Vielmehr sind es die Gegenstände als Erscheinungen, die sich nach unserer Vorstellungsart richten und dadurch möglich werden. Diese Methode, auch transzendentaler Idealismus genannt, beschäftigt sich weniger mit Gegenständen als mit den apriorischen Bedingungen, unter denen Gegenstände uns überhaupt als Objekte der Erkenntnis gegeben werden.

Würde ich meine Postkarte so beschließen, gäbe ich dem Leser unvermeidlich den Eindruck, ich liefere ihm ein vollkommenes Beispiel idealistischer Philosophie. Er hätte übrigens nicht ganz Unrecht, das zu glauben. Dennoch wissen wir, dass sich Kant seit der zweiten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* und während der letzten anderthalb Jahrzehnte seines Lebens leidenschaftlich und immer wieder gegen eine idealistische Interpretation seines Systems gewehrt hat. Und zwar aus guten Gründen: Es ist nicht schwer zu verstehen, dass Kant nicht nur auf ein System von *möglichen* Kenntnissen über-

* Die Idee zu diesem Thema und auch Hinweise auf einige Sekundärliteratur verdanke ich Thomas Grundmann, dem ich bei dieser Gelegenheit herzlich danke.

haupt aus war. Es ging ihm darum zu zeigen, welches die Bedingungen sind, die unsere Kenntnisse erfüllen müssen, um *wahr* zu sein. Dazu müssten wir wissen, wie wir den Begriff „Wahrheit“ verstehen sollen.

Definition der Wahrheit

Merkwürdigerweise hat die Sekundärliteratur insgesamt weitgehend das Problem von Kants Frage nach der Wahrheit ignoriert. Und wenn sich Interpreten mit dieser Frage beschäftigt haben, haben sie Kant ebensowohl als Vertreter der Korrespondenz- als der Kohärenz-Theorie der Wahrheit gedeutet. Kemp Smith¹ zum Beispiel sieht Kant als den Begründer der Kohärenz-Theorie, was James van Cleve², ein aktueller Interpret, kategorisch ablehnt. Für Robert Hanna³ gibt es keinen Zweifel, dass Kant eine Version der Korrespondenz-Theorie der Wahrheit vertritt, während Putnam⁴ in Kant den Begründer des internen Realismus sieht, das heisst, einer Variante der Kohärenz-Theorie der Wahrheit. Man muss zugeben, dass Kant sich nicht gerade oft dazu äußert, was er eigentlich unter Wahrheit versteht. Außerdem kann man nicht leugnen, dass man in seinem System Anhaltspunkte findet, die zugunsten beider Interpretationen sprechen.

In den Passagen, in denen Kant sich zur Wahrheit äußert, definiert er sie als Adäquation oder Entsprechung oder auch Übereinstimmung zwischen unseren Begriffen und den Gegenständen (A 58; A 157; A 191; A 237; A 642; A 820).⁵ Wahrheit ist „Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Objekt“ (A 191). Und auf die Frage, „was ist Wahrheit“, antwortet er:

Die Namenerklärung der Wahrheit, dass sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntnis sei [...].

¹ N. K. Smith: *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, second ed., London 1923, S. 36.

² J. J. Van Cleve: *Problems from Kant*. New York/Oxford 1999, S. 216.

³ R. Hanna: „Kant, Truth and Human Nature“. In: *British Journal for the History of Philosophy* 8, 2000, SS. 225-250; hier S. 234.

⁴ Hilary Putnam: *Reason, Truth and History*. Cambridge 1981, S. 60 ff.

⁵ Zitate aus der Erst- bzw. Zweitaufgabe der *Kritik der reinen Vernunft* werden im Folgenden im laufenden Text unter den Siglen A oder B belegt. Steht ein Gleichheitszeichen zwischen dem A- und dem B-Zitat, so meint das, dass der Wortlaut der Erst- und der Zweitaufgabe identisch sind. Die Sigle AA steht für Zitate aus der Akademieausgabe von Kants *Gesammelten Schriften*, Berlin 1900 bzw. 1911 ff.

Wenn Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstande besteht, so muß dadurch dieser Gegenstand von anderen unterschieden werden; denn eine Erkenntnis ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstande, worauf sie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wohl von anderen Gegenständen gelten könnte“ (A 58).

Was ist unter „Nominaldefinition“ der Wahrheit zu verstehen? Die Nominaldefinition, sagt Kant, drückt das aus, was im Begriff enthalten ist, das „logische Wesen“ des Gegenstandes, d. h. das Gesamt seiner Prädikate, so wie sie durch den Begriff des Gegenstandes bestimmt sind und die Gehaltsanalyse des Begriffs sie ans Licht bringt (*Logik Jäsche*, AA 9, 61; 143 f.). Kant kontrastiert diese Definition mit derjenigen, die er „Realdefinition“ nennt, „welche nicht bloß dem Namen einer Sache andere und verständlichere Wörter unterlegt, sondern die, so ein klares Merkmal, daran der Gegenstand (definitum) jederzeit sicher erkannt werden kann und den erklärten Begriff zur Anwendung brauchbar macht, in sich enthält. Die Realerklärung würde diejenige sein, welche nicht bloß einen Begriff, sondern zugleich die objektive Realität desselben deutlich macht“ (A 241 f., Anm.). Die Realdefinition trägt also unbestreitbar eine epistemologische Komponente in die Definition der Wahrheit hinein, weil sie die letztere innerhalb des Erkenntnisbezuges zwischen Begriff und besonderem Gegenstand situiert (vgl. *Logik Jäsche*, AA 9, 61).⁶ Nun behauptet Kant in der ‚Transzendentalen Logik‘ wie in der *Logik Jäsche* klar das Ungenügen einer allein semantischen Behandlung der Wahrheit. Die Nominaldefinition der Wahrheit als Übereinstimmung zwischen der Erkenntnis und ihrem Gegenstand ist ungenügend, denn „man verlangt [...] zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntnis sei“ (A 58 = B 82). Durch Konzentration auf die Begriffsanalyse präzisiert die Nominaldefinition, was man unter „Wahrheit“ versteht, wenn man von einer Aussage sagt, sie sei wahr. Sie sagt jedoch nichts über die Kriterien, deren man sich bedient, um von einer Erkenntnis zu sagen, dass sie wahr ist, und um zwischen einer wahren und einer falschen Erkenntnis zu unterscheiden. Für sich allein ist die Definition ungenügend.

⁶ Zu dem logischen Wesen der Dinge „gehört weiter nichts als die Erkenntniß aller Prädicate, in Ansehung deren ein Object durch seinen Begriff bestimmt ist; anstatt daß zum Real-Wesen des Dinges (*esse rei*) die Erkenntniß derjenigen Prädicate erfordert wird, von denen alles, was zu seinem Dasein gehört, als Bestimmungsgründen abhängt“ (AA 9, 61).

Eines lässt sich sicher nicht bestreiten, nämlich dass Kant Wahrheit als eine Beziehung der Übereinstimmung zwischen Erkenntnissen und ihren Gegenständen definiert. Wir werden später sehen, wie man das Wesen dieser Übereinstimmung verstehen muss. Erscheint diese Tatsache unbestreitbar, warum machen dann einige Autoren Kant zu einem Repräsentanten der Auffassung von Wahrheit als Kohärenz? Ich habe gesagt: Die von Kant vorgeschlagene Unterscheidung zwischen einer nominalen – oder logischen – Definition der Wahrheit und ihrer Realdefinition zeigt klar, dass Kant sich nicht damit begnügt hat, sich Fragen zu stellen über die Bedeutung des Ausdrucks, sondern dass ihm mehr darum zu tun war, die epistemologischen Bedingungen der Wahrheit frei zu legen. Nun findet sich aus erkenntnistheoretischer Perspektive die Korrespondenztheorie mit einem wohl bekannten Problem konfrontiert: Wie kann man wissen, dass es eine Korrespondenz gibt zwischen Tatsachen, wie sie an ihnen selber sind, und dem entsprechenden Urteil über diese Tatsachen? Kant fasst das Dilemma der Korrespondenztheorie folgendermaßen zusammen:

Wahrheit, sagt man, besteht in der Übereinstimmung der Erkenntniß mit dem Gegenstande. Dieser bloßen Worterklärung zufolge soll also mein Erkenntniß, um als wahr zu gelten, mit dem Object übereinstimmen. Nun kann ich aber das Object nur mit meinem Erkenntniß vergleichen, dadurch, daß ich es erkenne. Meine Erkenntniß soll sich also selbst bestätigen, welches aber zur Wahrheit noch lange nicht hinreichend ist. Da das Object außer mir und die Erkenntniß in mir ist, so kann ich immer doch nur beurtheilen: ob meine Erkenntniß vom Object mit meiner Erkenntniß vom Object übereinstimme (*Logik Jäsche*, AA 9, 50).

Das Problem, mit dem sich die traditionelle Version der Korrespondenztheorie konfrontiert sieht, erklärt sich daraus, dass Korrespondenz als eine *Ähnlichkeitsbeziehung* zwischen Gegenstand und Gehalt des Urteils begriffen wird (Kant spricht von „Vergleichung“), so, als wäre der Gehalt irgendwie ein Spiegel des Gegenstandes. Damit aber eine Ähnlichkeit zwischen zwei Entitäten festgestellt werden kann, müssen beide zuerst *verglichen* werden können.⁷ Wie aber sollte sich ein Begriff mit einem Ding vergleichen lassen, das an ihm selber existiert? Ein solcher Vergleich ist aus wenigstens zwei Gründen unmöglich: Einerseits, weil ich nur Begriffe oder Urteile untereinander vergleichen kann, und andererseits, weil ich per definitionem, zu einem Ding keinen Zugang habe unabhängig von meiner Erkenntnisart.

Kants Einwand kann in die Form des folgenden Arguments gebracht werden:

⁷ Vgl. R. Hanna, aaO., S. 234.

- 1.) Wir haben zu Dingen keinen Zugang als durch die Vorstellungen, die wir von ihnen haben.
- 2.) Ein direkter Zugang zu den Dingen, so wie sie an ihnen selber sind, ist uns unmöglich.
- 3.) Ohne Direktzugang zu den Dingen, wie sie an ihnen selbst sind, können wir keine Übereinstimmung eins zu eins zwischen ihnen und den Vorstellungen identifizieren.
- 4.) Die Korrespondenztheorie ist falsch.

Da unsere Erkenntnisse nicht an einem von ihnen unabhängig Bekannten gemessen werden können, müssen sie bewertet werden durch Nachweis ihres Zusammenhangs mit allen übrigen Erkenntnissen, die wir haben. Indem er die Gegenstände der Erkenntnis mit Bedingungen *a priori* ihrer Möglichkeit identifiziert [nach der bekannten Formel: „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ (A 158/B 197)], indem er Raum und Zeit zu Formen der Sinnlichkeit macht, indem er folglich den Bereich der Gegenstände auf den Bereich der Vorstellungen oder der Erscheinungen einschränkt und das Ding an sich der Sphäre des grundsätzlich Unerkennbaren überlässt, verführt Kant zu dem Gedanken, dass der einzige noch offene Raum der Wahrheit nicht der der Korrespondenz zwischen Erkenntnissen und *Gegenständen* sei, sondern der der Kohärenz zwischen den Urteilen. In der Tat, wodurch wir etwas *erkennen*, determiniert gleichzeitig, dass *etwas* erkannt wird. Wahrheitskriterien sind gleichermaßen konstitutive Kriterien der Erkenntnis, und sie sind systemintern, womit, wenigstens auf den ersten Anschein, der Korrespondenztheorie keine Chance bleibt. Den vier Sätzen des oben skizzierten Arguments muss man also einen fünften hinzufügen:

- 5.) Die Wahrheit besteht in der Kohärenz zwischen Überzeugungen/Vorstellungen.

Vergessen wir dabei nicht, dass Kant die Definition der Wahrheit als Korrespondenz nicht verwirft. Im Gegenteil ist sie es, bei der er bleibt. Im übrigen: Was das Zitat aus der *Logik Jäsche* belegt, ist nur Kants Bedauern über das Ungenügen des Kohärenzkriteriums. Kant behauptet klar, die Tatsache, dass meine Kenntnis sich aus eigenen Mitteln bestätigt, genüge *bei weitem* nicht, als dass man von Wahrheit sprechen dürfe. In der Tat, wie sollte die Tatsache, dass sich meine Erfahrung als Erscheinung einer gewissen Art von physischen Gegenständen beschreiben lässt, zur Rechtfertigung der Behauptung beitra-

gen, dass ein Objekt *wirklich anwesend* ist und dass ich es wahrgenommen habe? Mit anderen Worten, wie könnten mir die Bedingungen der *Möglichkeit* von Objekten der Erfahrung garantieren, dass ich eine Erkenntnis von tatsächlich existierenden Gegenständen habe? Der bloße Zusammenhang (Kohärenz) zwischen meinen Urteilen rechtfertigt für sich genommen nicht die Behauptung, dass, über den Gehalt des Urteils hinaus, etwas existiert, welches das Urteil wahr macht. Was Kant in der *Logik Jäsche* verwirft, muss also eine falsche Theorie der Korrespondenz sein. Er verwirft die Vorstellung, wonach die Rede von einer Korrespondenz zwischen Erkenntnis und Gegenstand nur dann triftig sei, wenn man unmittelbaren Zugang zu den Tatsachen hat, unabhängig von der Begriffsstruktur unserer Erkenntnisart. Dies Zugeständnis liefe darauf hinaus – wir werden es später am Begriff des Gegenstandes sehen –, das ganze Unternehmen des transzendentalen Idealismus zu verwerfen. Unsere Erkenntnisart erlaubt uns nicht, eine „nackte Tatsache“, eine Tatsache an sich, mit dem Gehalt des Urteils zu *vergleichen*, das wir über sie fällen. Die Korrespondenz kann also nicht mit einer *Ähnlichkeits*-Beziehung für gleichgeltend gehalten werden. Jedenfalls wird die Theorie der Korrespondenz nicht darum disqualifiziert, weil es keine unmittelbare Konfrontation mit den Tatsachen gäbe.⁸ In ihrer minimalistischen Bedeutung behauptet die Theorie nicht mehr, als dass „unser Urteil, dass die Rose rot ist, wahr ist genau dann, wenn die Rose rot ist“. Anders gesagt, sie behauptet, ein Urteil sei wahr genau dann, wenn das, wovon das Urteil sagt, es sei der Fall, auch tatsächlich der Fall ist. Sie verlangt jedenfalls nicht, dass unsere Erkenntnis dessen, was tatsächlich der Fall ist, eine unmittelbare, nicht begriffliche Erkenntnis von Tatsachen sei. Ich werde auf den Punkt etwas später zurück kommen.

Gibt man eine Zusammenfassung der Diskussionslage, in der wir uns vorläufig befinden, so kann man sagen:

- Ihrem Wesen nach definiert sich Wahrheit als eine Übereinstimmung (Korrespondenz) zwischen der Erkenntnis und dem Gegenstand (ich werde später auf das Wesen dieser Korrespondenz zu sprechen kommen).
- Da wir zu den Dingen Zugang nur haben durch die Vorstellungen, die wir davon haben, liegt der Test über die Wahrheit unserer Erkenntnisse in der Kohärenz zwischen unseren Urteilen.

⁸ Vgl. William P. Alston: *A Realist Conception of Truth*. Ithaca/London 1996, S. 98.

- Das Kohärenzkriterium ist, wenn notwendig, doch jedenfalls unzureichend, um die Wahrheit von Erkenntnissen (besonders von empirischen Erkenntnissen) sicher zu stellen.

Welches sind die Relate der Korrespondenz?

Definiert man Wahrheit als Korrespondenz, muss man Klarheit schaffen über die Glieder, die hier in ein Verhältnis gesetzt werden. Was ist der Gegenstand eines wahren Urteils? Die Frage zerfällt in zwei Unterfragen, nämlich a) wovon spricht man, wenn man sagt, etwas sei wahr?; b) worauf bezieht sich ein wahres Urteil?⁹

a) Worauf geht der Begriff Wahrheit?

Die Wahrheit ist für Kant klar ein Charakteristikum von Urteilen, und nicht von Anschauungen oder Gegenständen, auf die sich das Urteil bezieht. „Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird [...]. Daher sind Wahrheit sowohl als Irrtum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zum letzteren, nur im Urteile, d. i. nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserem Verstande anzutreffen“ (A 293 = B 350). In einer empirischen Anschauung gibt es keinen Irrtum; die Sinne trügen nicht. Irrtum – oder Wahrheit – liegen allein im Urteil. Wovon man sagt, es sei wahr (und was die angelsächsische Literatur den „truth-bearer“ nennt), ist auch nicht das vom Urteil angezielte Objekt (der „truth-maker“), sondern der Gehalt des Urteils. Ich werde bei diesem Punkt nicht verweilen.

b) Womit soll etwas korrespondieren, um wahr zu heißen?

Womit eine Übereinstimmung besteht, haben wir gesagt, ist ein Gegenstand. Nun haben wir oben gesehen, dass aufgrund dieser Feststellung die Definition der Wahrheit als Korrespondenz nicht mehr besagt als: Das Urteil, die Rose sei rot, sei wahr genau dann, wenn

⁹ Noch ein dritter Begriff wäre zu präzisieren, wenn man klärt, was man unter ‚Korrespondenz‘ versteht, nämlich das Wesen der Korrespondenz selbst. Handelt es sich um eine Art Isomorphie zwischen den Komponenten des Urteils und den Teilen des beschriebenen Sachverhalts? Ich lasse diesen Aspekt der Frage außer Acht, weil ich nicht sehe, aufgrund welcher Belege in Kants Werk man hierauf antworten könnte. Hanna nimmt an, Kant verfechte eine Form von Isomorphismus zwischen Urteilen und wirklichen Gegenständen (Hanna 2000, aaO, S. 235). Ein Urteil stimmt mit seinem Gegenstand überein, sagt er, genau dann, wenn jedes semantische Bestandteil, das syntaktisch vom Urteilsgehalt verschieden ist, sich in einer Eins-zu-eins-Beziehung mit einem realen Merkmal des Gegenstandes befindet, nach Reihenfolge der semantischen Ordnung des Gehalts. Ich sehe freilich nicht, worauf sich Hanna in Kants Werk stützt, um seine Behauptung zu rechtfertigen.

die Rose rot ist. Das lässt sich durch die Formel verallgemeinern: „Das Urteil (die Proposition), dass p , ist wahr gdw p .“ In diesem Stadium lässt die Definition die Frage nach dem ontologischen Status des Gegenstandes vollkommen offen. Der Gegenstand kann einfach oder komplex sein. Er kann abstrakt (nicht-raum-zeitlich) oder konkret (raum-zeitlich) sein. Er kann von unserem Geist abhängen oder von ihm unabhängig sein. Man muss hier also einen Unterschied machen zwischen einer starken und einer schwachen Version der Korrespondenztheorie. In ihrer starken Version besagt die Korrespondenztheorie,

- a) dass ein Urteil wahr ist gdw dem Urteil („truth-bearer“) ein Gegenstand („truth-maker“) entspricht, der unabhängig von ihm existiert; der „truth-maker“ ist etwas, das unabhängig von einer Theorie besteht;
- b) dass die Wahrheit eines Urteils nicht von ihrer Verifikation abhängt. Wahrheit ist eine ontologische Relation zwischen einem „truth-maker“ und dem Urteil. In der schwachen Version dagegen spricht sich die Korrespondenztheorie weder über den ontologischen Status des Gegenstandes noch über das Wesen der Beziehung aus. Die schwache Version nimmt b) an, erklärt sich aber nicht über a). Darum wäre es irrig, die Korrespondenztheorie mit einem erkenntnistheoretischen Realismus zu assoziieren, der die Übereinstimmung (*adaequatio*) zwischen einem Denkgehalt oder einem Urteil einerseits und einem Gegenstand oder einem Sachverhalt andererseits postuliert, der in der Welt unabhängig von der Vorstellung existierte, die wir uns von ihm machen. Die Wahrheit-als-Korrespondenz ist verträglich mit einem Skeptizismus oder einem epistemologischen Agnostizismus.¹⁰ Es ist in der Tat durchaus möglich zu behaupten, dass die Wahrheit in einer Korrespondenz mit den Tatsachen besteht und zugleich einzuräumen, dass Tatsachen Entitäten sind, die vom Geist abhängen.¹¹

Wenn Kant sagt, Wahrheit bestehe in der Korrespondenz zwischen Urteil und Gegenstand: welche Art von Korrespondenz vertritt er damit? Zweifellos lässt uns Kants Option für einen transzendentalen Idealismus denken, dass er eine Korrespondenz in der schwachen Variante vertritt. Was die große Mehrheit der Sekundärliteraten dazu

¹⁰ Vgl. Winfried Franzen: *Die Bedeutung von ‚Wahr‘ und ‚Wahrheit‘*, Freiburg/München 1982, SS. 49 ff.

¹¹ Richard L. Kirkham: *Theories of Truth. A Critical Introduction*. Cambridge Mass./London 1992. William P. Alston: *A Realist Conception of Truth*, aaO.

geführt hat, den Begriff des Objekts in einem wesentlich idealistischen Sinn zu deuten, ist die Tatsache, dass Kant sich in der ‚Transzendentalen Ästhetik‘ wie in der ‚Transzendentalen Analytik‘ fast ausschließlich auf die Bestimmung der Bedingungen a priori der *Möglichkeit von Objekten* konzentriert. Nur diese letzteren bieten, eben weil sie a priori sind, eine Gewähr, dass wir mit Erkenntnissen zu tun haben (A 199= B 244).¹² Sowohl die Formen der Sinnlichkeit, die die Anschauungsmasse zu raum-zeitlichen „Verhältnissen“ organisieren (B 66 f.), als auch die Kategorien, die das Gegebene unter einem Begriff zusammenfassen, und schließlich die Einheit der Apperzeption, die das Mannigfaltige zu einer einzigen Erfahrung werden lässt, bilden Ermöglichungsbedingungen von Gegenständen überhaupt. Das vom Verstand erfasste Objekt – die Erscheinung –, sei es empirisch oder a priori, ist also eine *Konstruktion*. Ein Begriff ist es, der die Mannigfaltigkeit des Gegebenen (es sei rein oder empirisch) zu einer Einheit versammelt (vgl. B 129 f.; B 137). Da der Verstand das Vermögen zu urteilen ist, ist also der Begriff eines empirischen Gegenstandes ein Urteils-kondensat. Man sieht: Wenn von „objektiver Gültigkeit“ die Rede ist, bezieht man sich noch nicht auf ein Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Wahrgenommenem, sondern allein auf die formalen Bedingungen seiner Erkenntnis.

Sollte die konstruktivistische Gegenstandsauffassung Kant nicht nur dazu gebracht haben, sich nicht über den ontologischen Status eines Gegenstandes auszusprechen (die schwache Version einer Korrespondenztheorie), sondern sogar den bloßen Gedanken von Korrespondenz zu verwerfen? Das behauptet Putnam, wenn er in Kant einen Vorläufer des internen Realismus sieht. Charakteristika, die Putnam anführt, um den internen Realismus zu definieren, sind die folgenden:

- 1) Die Definition dessen, was ein Objekt in der Welt ist, hängt von einer Theorie oder einem Beschreibungssystem ab.¹³
- 2) Die Wahrheit stellt innerhalb eines Überzeugungssystems eine Form von Kohärenz zwischen unseren Überzeugungen und ihrem Erfahrungsbezug dar.

Die Begriffe Gegenstand und Existenz sind definiert relativ auf ein Begriffssystem, so dass die Frage „Welche Gegenstände existieren

¹² „Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verstand, und das erste, was er dazu tut, ist nicht: daß er die Vorstellung der Gegenstände deutlich macht, sondern daß er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht.“

¹³ „What objects does the world consist of? is a question that it only makes sense to ask within a theory or description“ (Putnam: *Reason, Truth and History*, aaO, S. 49).

wirklich?“ nur Sinn hat, sofern das Wesen der Entitäten, auf die man sich bezieht, vorher nicht festgelegt wurde. Die Vorstellung, es könne einen neutralen Gesichtspunkt geben, der es erlauben würde, objektiv über an sich in der Welt existierende Dinge zu quantifizieren, ist eine pure Illusion.¹⁴

Der interne Realismus richtet sich gegen den metaphysischen oder klassischen Realismus, d. h. die Vorstellung, wonach

- 1) die Welt aus einem fixen Gesamt von Gegenständen besteht, und zwar unabhängig von der Konzeption, die man davon hat;
- 2) es nur eine vollständige und wahre Beschreibung der Wirklichkeit geben könne;
- 3) Wahrheit eine Korrespondenz zwischen Urteilen und Tatsachen impliziere.¹⁵

Weil die Begriffe Gegenstand und Existenz für Putnam relativ auf ein Begriffsschema sind, lässt sich keine der drei Prämissen aufrecht erhalten. Die erste (das fixe Gesamt unabhängiger Objekte) nicht, weil Objekte nicht als Entitäten an sich existieren und weil in einem Begriffssystem die Entdeckung neuer empirischer Tatsachen zur Revision der zuvor für wahr gehaltenen Beschreibungen führen kann. Die zweite Prämisse (nach der Wahrheit einzig und unabhängig von wissenschaftlichen Entdeckungen ist) kann ebenso wenig aufrecht erhalten werden, da mehrere Beschreibungen, die sich aus verschiedenen Erklärungssystemen ergeben, gleichzeitig für wahr gehalten werden können, selbst wenn sie nicht innerhalb eines selben Erklärungssystems miteinander verträglich sein sollten. Wenn schließlich Gegenstände relativ auf eine Theorie definiert sind, muss die Vorstellung einer Eins-zu-eins-Entsprechung zwischen den Termini des Urteils und den Komponenten des an sich existierenden Gegenstandes (das war die dritte Prämisse) aufgegeben werden.¹⁶

¹⁴ Putnam: *The Many Faces of Realism*, La Salle 1987, S. 20. Putnam illustriert das anhand der Konstruktion zweier Welten: einer Carnap-Welt, die nur aus drei Individuen X1, X2 und X3 besteht, und der Welt des polnischen Logikers Lesniewski, in der es für jedes Paar von Einzelentitäten einen Gegenstand gibt, der aus ihrer Summe besteht. Auf die Frage „Wieviel Gegenstände gibt es?“ kann man mit ‚drei‘ oder mit ‚sieben‘ antworten, je nachdem, ob man an Stelle der Individuen die Gruppenzahl zählt, also X1, X2, X3, X1+X2, X1+X3, X2+X3, X1+X2+X3 (*Realism with a Human Face*, Cambridge, Mass./London 1990, S. 96 ff.)

¹⁵ Putnam: *Realism with a Human Face*, aaO, S. 30.

¹⁶ „Objects* do not exist independently of conceptual schemes. We cut up the world into objects when we introduce one or another scheme of description. Since the objects and the signs are alike internal to the scheme of description, it is possible to say what matches what“ (Putnam: *Reason, Truth, and History*, aaO, S. 52).

Das bedeutet allerdings nicht, dass der Begriffsrealismus der Wahrheit in einen Theorierelativismus mündet. Der interne Realismus wendet sich nämlich ebenso sehr gegen das, was er den klassischen Anti-Realismus nennt, nämlich den Kultur-Relativismus, sowie er vor allem von Feyerabend vertreten wird. „To grant that there is more than one true version of reality is not to deny that some versions are false.“¹⁷ Vergessen wir nicht, dass Putnam seine Theorie als eine Art von Realismus vorstellt. Die Frage, welche Wahrheiten es gibt, ist, suspendiert nicht die Gültigkeit von Urteilen, sondern klärt lediglich, dass das Wahrheitsprädikat nicht unabhängig von einem Begriffsschema vergeben werden kann: Die Tatsache, die eine Aussage wahr macht, ist nicht inexistent; sie ist lediglich definiert unter Bezug auf ein Begriffsschema (und es ergibt keinen Sinn, sich zu fragen, welches die Wahrheit eines Sachverhalts unabhängig von jedem Kontext ist). Innerhalb eines Begriffsschemas sind Tatsachen jedenfalls nicht beliebig konstruierbar. Innerhalb eines bestimmten Schemas gibt es auf die Frage, wie viele Objekte es z. B. gibt, nur eine richtige Antwort, „*because it is how many there are*“ sagt Putnam.¹⁸

Ist Kant ein interner Realist? Indem er aus Kant einen Vorläufer des internen Realismus macht, besteht Putnam auf drei Charakteristika des kantschen Denkens:

- 1) Das Sein des Objekts reduziert sich auf die Art und Weise, wie wir von ihm affiziert werden (auf seine Erscheinung). Weil alle Eigenschaften sekundäre Qualitäten sind, existiert nichts von dem, was uns affiziert, an sich, unabhängig vom Subjekt.
- 2) Für Kant existiert eine geistunabhängige Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit bildet einen Grenzbegriff unserer Vernunft, von der wir uns keinen klaren Begriff machen können.
- 3) Die Definition der Wahrheit als Korrespondenz hat nur nominalen Wert und darf nicht identifiziert werden mit einem metaphysischen Realismus, der eine Eins-zu-eins-Entsprechung mit einer unabhängigen Wirklichkeit postuliert.
- 4) In einem assertorischen Urteil über die empirische Wirklichkeit geht unser Urteil auf einen Sachverhalt, der sich nicht auf den Augenblick der Empfindung beschränkt, sondern sich implizit auf eine Kontinuität des Empfindungsgehaltes bezieht.

¹⁷ *Realism and Reason*, aaO., S. 19.

¹⁸ Putnam: *The Many Faces of Realism*, aaO., S. 32 f. (von mir kursiviert).

Assertorische Urteile haben also einen Wahrheitsanspruch,¹⁹ der von jedem Vernunftwesen, das den gleichen Erfahrungsbedingungen unterliegt, nachvollzogen werden kann. Die Behauptung einer Korrespondenz wird überflüssig:

Since the objects *and* the signs are alike *internal* to the scheme of description, it is possible to say what matches what.²⁰

Whether the sensations I have at different times that I classify as *sensations of red* are all really (noumenally) similar is a question that makes no sense; if they appear to be similar [...] then they are similar-for-me.²¹

Indem man auf die Vorstellung der Möglichkeit verzichtet, Objekte so zu erkennen, wie sie unabhängig von unserem Begriffsschema sind, verzichtet man auf die Vorstellung einer Korrespondenz mit einer unabhängigen Realität. Fortan, so lautet Putnams Schluss, ist das einzige uns verbleibende Kriterium das der Kohärenz:

‘Truth’, in an internalist view, is [...] some sort of ideal coherence of our beliefs with each other and with our experiences *as those experiences are themselves represented in our belief system* – and not correspondence with mind-independent or discours-independent ‘state of affairs’.²²

Es ist schwer zu leugnen, dass eine solche Interpretation Kants Denken in einem wichtigen Aspekt treffend wiedergibt. In der Tat wiederholt Kant immer wieder: Die Regeln des Verstandes seien nicht nur selbst a priori gültig, sondern sie seien Quellen jeder Wahrheit, weil sie das Prinzip der Möglichkeit von Erfahrung in sich enthalten (vgl. A 237= B 296). Die Wahrheit eines Urteils liegt nicht in seiner Beziehung auf einen „transzendenten“ Sachverhalt, sondern in der Tatsache, dass es den epistemologischen Bedingungen entspricht, die Erfahrung konstituieren.

Nun haben wir jedoch in der *Logik Jäsche* gesehen, dass Kant die Tatsache bedauert, dass seine Erkenntnistheorie ihn zwingt, sich mit kohärentistischen Kriterien zur Bewertung der Wahrheit von Propositionen zu begnügen; denn diese Kriterien, fügt er hinzu, seien unzureichend für die Rede von Wahrheit (AA 9, 50). Gewiss ist das Urteil „es gibt einen Apfel auf meinem Schreibtisch“ wahr gdw der wahr-

¹⁹ So muss man den berühmten § 19 der transzendentalen Deduktion verstehen, in dem die transzendente Einheit der Apperzeption, indem sie der Mannigfaltigkeit von Vorstellungen eine notwendige Einheit verleiht, die Konstitution eines objektiven Urteils über die Realität erlaubt (B 141 f.).

²⁰ Putnam: *Reason, Truth, and History*, aaO, S. 52.

²¹ Anm. *Reason, Truth and History*, aaO, S. 62.

²² Putnam: *Reason, Truth, and History*, aaO, S. 49 f.

genommene Gegenstand entsprechend den apriorischen Erkenntnisbedingungen gebildet ist und wenn er bestimmte Beziehungen zu den anderen vergangenen oder gegenwärtigen Vorstellungen unterhält: Dies Bild spricht zugunsten des Kohärenzkriteriums. Dennoch liefert die Kohärenz zwischen den Urteilen nicht eine zureichende Rechtfertigung für die Behauptung der Existenz *wirklich vorhandener* Objekte. In der Tat ist das Faktum, dass es einen Apfel auf meinem Schreibtisch gibt, nicht das Produkt von Beziehungen zwischen meinen Vorstellungen. Diese Tatsache impliziert, dass *etwas* in der sinnlichen Anschauung gegeben ist. Mit anderen Worten: Was nach meiner Ansicht Kant an der Definition der Wahrheit als Korrespondenz zwischen Erscheinung und Gegenstand, wie er an sich selbst ist, festhalten lässt, ist die Tatsache, dass das Sein des Dings, sein „Dasein“ oder seine „Wirklichkeit“, nicht von den Erkenntnisvermögen „antizipiert“ werden kann. Denn nicht darum, weil das erscheinende Objekt relativ ist auf die Struktur des Verstandes, gilt, dass auch sein *Sein* vom Geist abhängt (gemäß Berkeleys Formel *esse est percipi*). Die apriorischen Formen des Verstandes bestimmen, *was* eine Sache ist, seine *quidditas* oder auch seine Möglichkeit. Sie bestimmen jedoch nicht die *Existenz* des Dings: die Tatsache, *dass* das Ding ist. In anderen Worten: Wenn der Gegenstand überhaupt, d. h. die Weise, wie etwas als Erscheinung („Phaenomenon“) aufgefasst wird, a priori konstruiert werden kann, so kann es das Sein des Objekts, sein Dasein, nicht.

[...] Nun kann die Art, wie etwas in der Erscheinung apprehendiert wird, a priori dergestalt bestimmt sein, dass die Regel ihrer Synthesis zugleich diese Anschauung a priori in jedem vorliegenden empirischen Beispiele geben, d. i. sie daraus zustande bringen kann. Allein das Dasein der Erscheinungen kann a priori nicht erkannt werden, und ob wir gleich auf diesem Wege dahin gelangen könnten, auf irgendein Dasein zu schließen, so würden wir dieses doch nicht bestimmt erkennen, d. i. das, wodurch seine empirische Anschauung sich von anderen unterscheidet, antizipieren können (A 178 = B 221; vgl. A 225 = B 272).

Was eine Sache als solche bestimmt, was ihr *Wassein* (*quidditas*) ausmacht, ist antizipierbar; *dass* sie ist, ihre *quodditas*, ihre *Dassheit* oder *Existenz*, ist es dagegen nicht. Um die Erfahrung der Existenz eines Gegenstandes zu machen, bedarf es des Rückgangs auf die Wahrnehmung:

Denn, daß der Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet dessen bloße Möglichkeit; die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergibt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit (A 225 = B 273).

Die „Materie“ oder der „Stoff“ konstituieren die Realität des Phänomens (A 168; A 175; B 207). Unleugbar existiert also neben der Form der Gegenstände eine Materie, der die Form entsprechen muss; und diese Materie muss einen Aspekt aufweisen, der von Auffassung durch das wahrnehmende Subjekt unabhängig ist. Kant spricht übrigens an verschiedenen Stellen ausdrücklich von *Entsprechung* und bezieht sich dabei auf die Materie als „ein Etwas [...], das im Raume und der Zeit angetroffen wird, mithin ein Dasein enthält und der Empfindung korrespondiert“ (A 723/B 751). Anderswo: „In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die *M a t e r i e* derselben“ (A 20 = B 34).²³ In einer Reflexion – gewiss, aus vorkritischer Zeit – behauptet Kant sogar: „Die Gegenstände sind Ursachen der Vorstellungen, also diese jenen gemäß“ (Reflexion Nr. 2846; AA 16, 545). Man sollte also denken, dass Kant, wenn er die Wahrheit als Korrespondenz zwischen Erkenntnis und Gegenstand definiert, sich nicht damit begnügt, die Korrespondenz in eine Beziehung zwischen Urteilen zu setzen – was übrigens darauf hinausliefe, die Korrespondenz in Begriffen einer Kohärenz zu definieren. Wie Van Cleve glaube ich, dass man Kant für einen metaphysischen Realisten hinsichtlich der *Existenz* von vorstellungsunabhängigen Entitäten halten darf, selbst wenn seine Position mit der des internen Realismus hinsichtlich der *Wahrheitsbedingungen* der Urteile zusammenfällt, die sich auf Gegenstände der erscheinenden Welt richten.²⁴

Wie verhält sich nun, was eben von der „Materie“ der Empfindung, dem „Stoff“, der dem Gegenstand seine „Wirklichkeit“ verleiht, gesagt worden ist, zur Rede von einem Ding an sich? Ist diese Materie, diese Urgegebenheit mit dem Ding an sich einerlei?

Das Ding an sich

Der transzendente Idealismus trägt als Richtmaß die wohlbekannte Formel, nach der unsere Erkenntnisse nicht von Dingen an sich, sondern nur von Erscheinungen bestehen. Diese Formel erklärt auch, warum Kants Programm so oft und vor allem in der direkten Nachfolge des Berkeleyschen Idealismus gesehen werden konnte. Von dem Augenblick jedoch an, da Kant in seiner „Widerlegung des Idealis-

²³ Vgl. auch A 143 = B 182: „Was an diesen [den Gegenständen als Erscheinungen] der Empfindung entspricht [ist], die transzendente Materie, aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit, Realität).“

²⁴ Van Cleve: *Problems from Kant*, aaO., S. 217.

mus“ kategorisch leugnet, dass die äußeren Gegenstände nur als unsere Vorstellungen existieren, muss man sich die Frage nach der Existenzweise von Gegenständen an sich stellen. In der Tat, einer der wesentlichen Gründe für das Postulat eines Dings an sich ist Kants Bedürfnis, klarzustellen, dass das Ich nicht Schöpfer der Gegenstände seiner Erfahrung ist. Wie J. N. Findlay sagt, die Erfahrung ist keine freie Zusammensetzung, sondern eine Übersetzung, die nach gewissen Zwängen (*constraints*) arbeitet.²⁵ Weil die Dinge an sich für Kant unabhängig von der Erkenntnis existieren, die wir davon haben, weil sie der Ursprung unserer sinnlichen Anschauung sind und weil wir zu der Annahme berechtigt sind, es gebe eine Korrespondenz zwischen ihnen und den wahrgenommenen Gegenständen, muss eine realistische Interpretation der kantschen Erkenntnistheorie in ihrem Namen begründet werden.

Andererseits sind die Dinge an sich die verborgene Seite der Erscheinungen. Vom Gesichtspunkt der begrifflichen Analyse ist die folgende Konsequenz unvermeidlich: Sobald man unterstellt, der Verstand kenne nur Erscheinungen, muss man gleichzeitig die – wie immer problematische – Existenz ihrer Gegenstücke, nämlich der Dinge an sich, postulieren. Das tun die *Prolegomena* (§ 32 AA 4, 314 f.).²⁶ Ließe man nämlich eine Erscheinung lediglich einer Erscheinung entsprechen, geriete man in einen infiniten Regress. Denn die Erscheinung, an die man verweist, könnte aus sich selbst nichts sein (sie *erscheint* ja nur), verwiese also ihrerseits auf etwas, dessen Erscheinung sie ist. Für diese gälte wieder dasselbe; sie müsste, wenn sie nichts als nur Erscheinung wäre, auf etwas verweisen, dessen Erscheinung sie ist, und so *ad infinitum*, wie eine unendliche Reflexion in einem Spiegel. Die Erscheinung muss also auf etwas bezogen sein, was nicht seinerseits auf bloßes Erscheinen reduziert werden kann.²⁷ Es liegt nun in der Logik des Arguments, dass die Dinge an

²⁵ John N. Findlay: *Kant and the Transcendental Object*. Oxford 1981, S. 34.

²⁶ „In der That, wenn wir die Gegenstände der Sinne wie billig als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hiedurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d.i. die Art, wie unsre Sinnen von diesem unbekannten Etwas afficirt werden [,] kennen. Der Verstand also, eben dadurch daß er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu, und so fern können wir sagen, daß die Vorstellung solcher Wesen, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, mithin bloßer Verstandeswesen nicht allein zulässig, sondern auch unvermeidlich sei.“

²⁷ Kant spielt auf diesem ständigen Zirkel in der *Kritik der reinen Vernunft*, A 251 f., an.

sich frei sein müssen von allen formalen Eigenschaften, die bloß auf unsere Art anzuschauen und zu begreifen, zurückgehen – sie dürfen z. B. weder in der Zeit noch im Raum sein. Sie sind *unerkennbar* (A 190 = B 235). Es bleibt die Frage, ob das so ist, weil sie etwas *anderes* sind als die Erscheinungen, die wir wahrnehmen, oder ob sie nur ein und denselben Gegenstand wie den darstellen, von dem wir Erfahrung haben, vorausgesetzt natürlich, wir ‚betrachten‘ ihn so, ‚wie er an sich selbst ist‘, d. h. unabhängig von unserer Weise des Wahrnehmens.

Die Sekundärliteratur wird sich über diesen Punkt nicht einig. Einige Interpreten, wie Guyer oder Van Cleve zum Beispiel, zählen die Welt der Dinge an sich und die Welt der Erscheinungen als zwei ontologisch verschiedene.²⁸ Für andere (für Adickes, Beck, Prauss, Allison) dagegen haben wir nicht mit einer ontologischen Verdopplung der Gegenstandswelt, sondern mit einer Begriffseinteilung zu tun. Danach können dieselben Gegenstände vom Gesichtspunkt ihres Erscheinens – und also vom Blickpunkt ihrer raumzeitlichen Existenz – oder aus dem Gesichtspunkt dessen beschrieben werden, was sie an sich selbst sind, unabhängig von den Anschauungsformen.²⁹ Dieser Interpretation schließe ich mich an. Ich nehme an, dass ein empirischer Gegenstand X als Erscheinung beschrieben wird, wenn er vom Gesichtspunkt seiner Beziehung auf unsere Erkenntnisart analysiert wird – und die Analyse der subjektiven Bedingungen unserer Erkenntnisart erschöpft das Eigentümliche der Methode des transzendentalen Idealismus. Dieses selbe Objekt X wird umgekehrt dann als Noumenon beschrieben – wird also auf eine nur problematische Weise betrachtet (B 307 ff.) –, wenn es vom Gesichtspunkt seiner von unserem Erkenntnisvermögen unabhängigen Existenz betrachtet wird. Der Gegensatz zwischen den Ausdrücken „Phaenomenon“ und „Noumenon“ ist also in diesem Sinne gleichbedeutend mit dem zwischen „in Beziehung auf uns“ und „unabhängig von uns“.³⁰

²⁸ Van Cleve argumentiert allerdings nicht zugunsten eines ontologischen Dualismus. Er nennt seine Position „a qualified two worlds view“. Darunter versteht er, dass die Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich eine solche zwischen zwei verschiedenen Diskurswelten ist – und nicht zwischen zwei Weisen, über eine und dieselbe Klasse von Gegenständen zu reden. Vgl. *Problems from Kant*, aaO., S. 150.

²⁹ Vgl. Gerold Prauss: *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn 1974; Henry Allison: *Kant's Transcendental Idealism*. New Heaven 1983.

³⁰ Vgl. Van Cleve, aaO, SS. 150 ff., und Kant selbst: „[...] Daß, da der Verstand, wenn er einen Gegenstand in einer Beziehung bloß Phänomen nennt, er sich zugleich außer dieser Beziehung noch eine Vorstellung von einem G e g e n s t a n d e an sich selbst macht“ (B 306).

Wie aber kann dasselbe Objekt zugleich räumlich und nicht-räumlich sein? Wie kann ein Gegenstand, der nicht raumzeitlich existiert, ein Individuum darstellen, hinsichtlich dessen man annimmt, es existiere in isomorpher Übereinstimmung mit einem Erscheinungsgegenstand? Ein Gegenstand kann nicht zugleich räumlich und nicht-räumlich sein, ohne einen inneren Widerspruch in sich auszutragen und also unmöglich zu sein. Soll dieser Widerspruch nicht stattfinden, so entweder darum, weil es sich nicht um denselben Gegenstand handelt (das nimmt die Zwei-Welten-Theorie an), oder weil die Bestimmungen „in Beziehung auf unsere Sinnlichkeit betrachtet“ oder „an sich selbst betrachtet“ erlauben, die Schwierigkeit zu umgehen. Wie aber erlauben sie das? Wer von einer Person sagt, sie sei dick und mager, oder von einem Tisch, er sei viereckig und dreieckig, würde Widersprüchliches behaupten, wenn er nicht einen Vergleichspunkt oder einen Beziehungsgrund der beiden Relate ins Spiel brächte. Eine Person kann dick sein im Vergleich mit einer andern, aber dünn im Vergleich mit einer dritten. Ein Tisch kann viereckig sein, wenn man ihn von vorne sieht, und dreieckig, wenn man ihn von oben sieht. Ebenso müsste es möglich sein zu behaupten, ein Gegenstand X sei räumlich, wenn man ihn durch die empirische Anschauung wahrnimmt, und nicht-räumlich, wenn er unabhängig von ihr betrachtet wird. In beiden Fällen muss „ist räumlich“ und „ist nicht-räumlich“ aber als relationale Eigenschaft aufgefasst werden (relativ auf den Gesichtspunkt, unter dem man das Objekt betrachtet), und nicht als eine innere Eigenschaft (sonst würde es sich um zwei Objekttypen handeln).

Diese Lösung ist jedoch nur möglich, wenn die Eigenschaften eines Gegenstandes – seine Ausdehnung, seine Farbe, seine Form, seine Gestalt usw. – als sekundäre Qualitäten begriffen werden. Der Gegenstand besitzt intrinsisch keine der üblicherweise unter die sekundären Qualitäten gerechneten Eigenschaften (Farbe, Geschmack usw.), aber auch keine der primären Qualitäten (Undurchdringlichkeit, Ausdehnung usw.). Nun besagt, wie man weiß, ein zentrales Argument der Transzendentalen Ästhetik, dass Raum und Zeit subjektive Anschauungsformen darstellen und mithin keine inneren (intrinsischen) Eigenschaften der Gegenstände sind. Der Gegenstand an sich hat also keine Ausdehnung; er nimmt nicht einen bestimmten Platz im Raum ein; schließlich kennt er keinen Wechsel (der Zeitlichkeit voraussetzte), sowie er auch nicht in irgendeine Zeitbeziehung zu anderen Objekten gesetzt ist.³¹

³¹ „Daß man unbeschadet der wirklichen Existenz äußerer Dinge von einer Menge ihrer Prädicate sagen könne: Sie gehörten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen und hätten außer unserer Vorstellung keine

Entblößt von allen primären und sekundären Qualitäten stellt das Ding an sich einen *Gegenstand überhaupt* dar, den die Formen der Anschauung und die Kategorien des Verstandes konzeptualisierend individuieren. Die Rekonstruktion, die ich von der Dualität der Gesichtspunkte vorschlage, lässt sich alsdann so zusammenfassen: Das Ding an sich liefert der Anschauung den bloßen Stoff. Indem sie ihn entgegennimmt (auffasst), organisiert ihn die Anschauung zu einem Gegenstand, indem sie ihn „in eine Form bringt“. Damit „objektiviert“ sie die transzendente Materie (‘transzendent‘ in dem Sinne, dass sie der Formgebung zuvorbesteht) und „realisiert“ sie. Indem die Kategorien das Mannigfaltige der Anschauung auf einen Begriff bringen, individuieren sie es. Damit besitzt der Gegenstand nun eine „objektive Realität“ (B 70).

Ein Punkt bedarf allerdings noch der Erklärung: Was bleibt von der Übereinstimmung zwischen Gegenstand an sich und Phänomen, wenn der erste ein Objekt überhaupt und entblößt ist von allen Eigenschaften, die daraus ein individuelles Objekt machen? Mit anderen Worten: Wie kann man behaupten, dass Erscheinungen wie Stuhl, Tisch, Bäume usw. Dinge entsprechen, die an ihnen selbst Stühle, Tische, Bäume usw. sind, wenn diese Dinge von all den Komponenten frei sind, die für die Konstitution ihrer Individualität nötig sind? Aber gerade weil es hier im eigentlichen Sinne keine Übereinstimmung eins zu eins zwischen phänomenalen Vorstellungen und Dingen an sich gibt, kann Putnam behaupten, Kant vertrete nicht eine Korrespondenztheorie der Wahrheit: „Kant not only gives up any notion of similitude between our ideas and the things in themselves; he even gives up any notion of an abstract isomorphism. And this means that there is no correspondence theory of truth in his philosophy“.³²

eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor L o c k e s Zeiten, am meisten aber nach diesen allgemein angenommen und zugestanden ist. Dahin gehören die Wärme, die Farbe, der Geschmack etc. Daß ich aber noch über diese aus wichtigen Ursachen die übrigen Qualitäten der Körper, die man *primarias* nennt, die Ausdehnung, den Ort und überhaupt den Raum mit allem, was ihm unabhängig ist (Undurchdringlichkeit oder Materialität, Gestalt etc.), auch mit zu bloßen Erscheinungen zählen, da wider kann man nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen; und so wenig wie der, so die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Object an sich selbst, sondern nur den Sinn des Sehens als Modificationen anhängen, will gelten lassen, darum ein Idealist heißen kann, so wenig kann mein Lehrbegriff idealistisch heißen, bloß deshalb weil ich finde, daß noch mehr, ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, bloß zu seiner Erscheinung gehören“ (AA 4, 289).

³² Putnam: *Reason, Truth, and History*, aaO., S. 63 f.

Es scheint jedoch, dass Putnam hier zu weit geht.³³ Gewiss, wenn ich von einem Gegenstand X behaupte, er sei rot, verifiziere ich, ob „rot“ ein zutreffender Klassifikationsterminus ist, indem ich sicherstelle, dass er zur selben Klasse von Empfindungen gehört, die ich in der Vergangenheit „rot“ genannt habe und in der Zukunft „rot“ nennen werde; ich verifiziere in anderen Worten, dass der Ausdruck mit den Empfindungen zusammengeht, die ich „rot“ genannten Erfahrungen auch sonst zugeschrieben habe. Ist diese Bedingung – die der Kohärenz – eine notwendige und ist sie die einzige Bedingung, über die wir verfügen, um die Triftigkeit eines empirischen Urteils zu *verifizieren*, da wir ja keinen Zugang zu den Dingen an sich haben, so ist sie doch darum noch keine hinreichende Bedingung. Wie wir uns erinnern, behauptet Kant klar das Unzureichende der logischen Konsistenz als Wahrheitskriterium.

Denn obgleich eine Erkenntnis der logischen Form völlig gemäß sein möchte, d. i. sich selbst nicht widerspräche, so kann sie doch noch immer dem Gegenstande widersprechen (A 59 = B 84).

Selbst wenn Kant unleugbar eine Objekttheorie vertritt, die letzteres von einem Begriffsschema abhängig macht – und in dieser Hinsicht ist er durchaus ein Repräsentant des internen Realismus –, scheint mir die Behauptung unrichtig, Kant siedle das Wahrheitsproblem allein im Raum der Kohärenz zwischen den Urteilen an, die wir über Dinge fällen. Kant wiederholt verschiedentlich, dass Dinge an sich unsere Sinne affizieren; dass sie kausal auf unsere Empfindung einwirken, die passiv ist (A 19 = B 34; A 190 = B 235; A 379; A 288 = B 344; *Prolegomena* § 13, Anmerkung II, = AA IV, 289). Der Gegenstand an sich, als transzendentes Objekt, ist „die Ursache der Erscheinung (mithin selbst Nicht-Erscheinung)“ (A 288 = B 344). Im Übrigen beginnt die Zweitaufgabe der *Kritik* mit den Worten:

Daß alle unsere Erkenntniß mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnißvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und *teils von selbst Vorstellungen bewirken*, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den *rohen Stoff* sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? (B 1 [von mir kursiviert]).

Unbestreitbar gibt es für Kant eine Wirklichkeit an sich, die die Kausalursache unserer Sinnesempfindungen ist. Diese Wirklichkeit ist in

³³ Hierin teile ich die Ansicht von Van Cleve, aaO., S. 216.

ihr selbst nicht identifizierbar durch eine Begrifflichkeit, die der Gegenstandskonstruktion zugrundeliegt. Sie besteht also nicht im eigentlichen Sinne als ein Gesamt von Individuen. Sie liefert unseren Sinnen gleichwohl einen Rohstoff, der von unseren Anschauungs- und Urteilsformen (also aus phänomenaler Perspektive) diese und jene Charakteristika beigelegt bekommt, und keine anderen. Nur so kann man nach meiner Ansicht verstehen, dass von einem Stoff die Rede sein kann, der unseren Empfindungen *korrespondiert* (A 723 = B 751 oder A 20 = B34). Nur unter dieser Voraussetzung kann man auch annehmen – wie das in der Lehre vom „transzendentalen Ideal der Vernunft“ im Schlussteil der *Kritik* geschieht –, dass es eine Korrespondenz gibt zwischen den Kategorien, unter denen wir Einzelgegenstände als Katzen, Hunde, Linden oder Rosen klassifizieren, und den entsprechenden natürlichen Arten. Denn, sagt Kant, gäbe es zwischen den Erscheinungen eine so große Verschiedenheit des Inhalts, dass kein menschlicher Verstand die geringste Ähnlichkeit zwischen ihnen ausfindig machen könnte, so gäbe es auch „keine empirischen Begriffe, mithin keine Erfahrung“ (A 653 f. = B 681 f.). Aber damit stoßen wir auf ein weiteres Problem. In das Abenteuer seiner Auflösung will ich mich hier nicht wagen.

Birgit Rehme-Iffert (Tübingen)

Friedrich Schlegel über Emanzipation, Liebe und Ehe

Schlegel war ein progressiverer Denker, als man glaubt. Aus diesem Grund lohnt sich ein Blick auf seine Ansichten über Weiblichkeit, Liebe und Ehe, wie er sie von seinen frühen antikenwissenschaftlichen Aufsätzen bis hin zur „Philosophie des Lebens“ entwickelte. Der Romantikerkreis vertrat in dieser Hinsicht ein im Zeitvergleich erstaunlich revolutionär-emanzipatorisches Denken, welches bis in die heutige Diskussionslage hinein Aktualität besitzt. Dies zeigt z.B. schon die Bedeutung der Frauen in Salons sowie die in der Philosophie und Poesie gepflegte Gesprächs- und Geselligkeitskultur. Zu dieser Zeit wurde eine neue, „moderne“ Auffassung von Ehe, die bis heute besteht, im Gegensatz zu den damals gängigen Vorstellungen von „männlich“ und „weiblich“, „legitimer“ bzw. zu verwerfender Partnerschaft oder Erotik, entwickelt. Auch die Forderung des Frauen-Studiums brach sich hier Bahn, z.B. durch Friedrich Schleiermacher.

Schlegel propagiert in den beiden antikenwissenschaftlichen Schriften *Über die Diotima* (1795; KA I, 70-115)¹ und *Über die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern* (1794; KA I, 44-69), später im Brief *Über die Philosophie. An Dorothea* von 1799 (KA VIII, 41-62) sowie in der *Lucinde* aus demselben Jahr (KA V, 1-83) die weibliche Emanzipation von Geist und Körper zugleich: es

¹ Zitiert wird im Text nach folgenden Siglen:

KA: Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe, hg. v. Ernst Behler unter Mitwirkung von Jean-Jacques Anstett und Hans Eichner, Paderborn/Darmstadt/Zürich 1958ff.

A: Athenäumsfragmente (KA II); A 125 = Athenäumsfragment Nr. 125,

B: „Blüthenstaub“ (KA II); B 20 = Blüthenstaub-Notat Nr. 20,

LN: „Literary Notebooks“ (KA XVI, „Fragmente zur Litteratur und Poesie“; Fragmente zur Poesie und Litteratur. II. und Ideen zu Gedichten“).

Zitate aus den „Philosophischen Lehrjahren“ erfolgen unter Band-, Seiten- und Nummernangabe, z.B. KA XVIII (S. 216, Nr. 269).

FHA: Friedrich Hölderlin. Sämtliche Werke (Historisch-Kritische Ausgabe), hg. v. Dietrich E. Sattler, Frankfurt/Basel 1975ff.

NS III: Novalis Schriften, Dritter Band: Das philosophische Werk II, hg. v. Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl und Gerhard Schulz, Darmstadt 1968.

geht 1) um das Recht einer befreiten Sinnlichkeit und 2) die Wertschätzung der intellektuellen Fähigkeiten der Frauen. Schlegel entwickelt hier die Ansicht, daß diese eine Einheit, keinen Widerspruch bilden. Hierzu stellt er das Ideal der „vollständigen Weiblichkeit“ vor, das die Frau als ein ganzheitliches Wesen begreift, das in seiner Eigenständigkeit ernstgenommen werden soll und die Möglichkeit hat, alle ihre Facetten frei zu entfalten.

Es waren die Begegnungen mit zwei markanten, durch ihr Selbstbewußtsein und ihre Leidenschaftlichkeit herausragenden Frauen, die Schlegels Interesse für die Rolle der Frau weckten. Caroline, die Frau seines Bruders und spätere Frau Schellings, hatte ihn zu seinen frühen antikenwissenschaftlichen Aufsätzen *Über die Diotima* und *Über die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern* angeregt.² 1797 lernte Schlegel im Berliner Salon der Henriette Herz die Tochter Moses Mendelssohns und Bankiersgattin Dorothea Veit kennen. Die sich bald darauf entwickelnde intensive Liebesbeziehung zwischen beiden rief große Empörung in bürgerlichen Kreisen hervor, da Dorothea sich offen zu ihrem außerehelichen Verhältnis mit dem sieben Jahre jüngeren Schlegel bekannte und die Scheidung einreichte. 1799 findet dieses einschneidende Ereignis auch seinen literarischen Niederschlag in der *Lucinde*, welches den gesellschaftlichen Skandal zusätzlich zu einem literarischen machte.

»Mir gehts gut und tüchtig. Es ist gewaltig viel Leben in mir. Es ist auch, Gott sey Dank zu einigen Explosionen gekommen, wo ich doch etwas Vulkanische Materie los werden kann. Wundre Dich nicht über den <etwas> dithyrambischen Ton dieses Briefs. Ich erwarte kommende Nacht ein schönes Notturmo.« Brief an Novalis vom 26. Sept. 1797 (KA XXIV, 22)

Dieser Brief schlägt mit seinem frech-sinnlichen Ton schon den Grundakkord zur *Lucinde* an. Um Schlegels zeitgeschichtlichen Hintergrund zu verdeutlichen, lohnt es sich, einen Blick auf die ersten zwei Strophen von Schillers Gedicht *Würde der Frauen* zu werfen:

Ehret die Frauen! Sie flechten und weben
Himmlische Rosen ins irdische Leben,
Flechten der Liebe beglückendes Band,
Und in der Grazie züchtigem Schleier,
Nähren sie wachsam das ewige Feuer
Schöner Gefühle mit heiliger Hand.

² Schlegel an Caroline am 2. August 1796: »Heute ists drey Jahr, daß ich Sie zu erst sah. Denken Sie, ich stände vor Ihnen, und dankte Ihnen stumm für Alles, was Sie für mich und an mir gethan haben. – Was ich bin und seyn werde, verdanke ich mir selbst; daß ich es bin, zum Theil Ihnen.« (KA XXIII, 326)

Ewig aus der Wahrheit Schranken
 Schweift des Mannes wilde Kraft,
 Unstet treiben die Gedanken
 Auf dem Meer der Leidenschaft.
 Gierig greift er in die Ferne,
 Nimmer wird sein Herz gestillt,
 Rastlos durch entlegne Sterne
 Jagt er seines Traumes Bild.

Diese Darstellung erschien zuerst in Schillers *Musen Almanach* 1796. Ende Juli desselben Jahres folgte Schlegels Rezension in der Zeitschrift *Deutschland*. Hier kritisiert er das Gedicht scharf und treffend:

» [...] hier ist die Darstellung idealisiert; nur in verkehrter Richtung, nicht aufwärts, sondern abwärts, ziemlich tief unter die Wahrheit hinab. Männer, wie diese, müßten an Händen und Beinen gebunden werden; solchen Frauen ziemte Gängelband und Fallhut.« (KA II, 6)

Diese kraß kontrastierende Charakterisierung von Mann und Frau, in dem die Frauen als ungebildet und unschuldig in ihrer häuslichen Tätigkeit und Beschränktheit gelobt werden, während die Männer kräftig und heldisch in der Welt sich grenzenlos bewegen, dient als Gegenbild zu Schlegels Meinung von der Stellung der Frau. Den Unmut des Romantikerkreises über Schillers Gedicht zeigt eine Parodie August Wilhelm Schlegels, die er jedoch nicht veröffentlichte:

Ehret die Frauen! Sie stricken die Strümpfe,
 Wohlig und warm, zu durchwaten die Sümpfe,
 Flicken zerrissene Pantalons aus;
 Kochen dem Manne die kräftigen Suppen,
 Putzen den Kindern die niedlichen Puppen,
 Halten mit mäßigem Wochengeld haus.

Doch der Mann, der tölpelhafte,
 Find't am Zarten nicht Geschmack.
 Zum gegornen Gerstensaft
 Raucht er immerfort Tabak;
 Brummt wie Bären an der Kette,
 Knufft die Kinder spät und früh;
 Und dem Weibchen, nachts im Bette,
 Kehrt er gleich den Rücken zu.³

³ Caroline schrieb in einem Brief an ihre Tochter Auguste: »[...] über ein Gedicht von Schiller, das Lied von der Glocke, sind wir gestern Mittag fast von den Stühlen gefallen vor Lachen.[...]« (21.10.1799, in: Caroline. Briefe aus der Frühromantik. Nach Georg Waitz vermehrt hg. v. Erich Schmidt, Leipzig 1913).

Schlegel analysiert die Lage der Frauen seiner Zeit mehr als kritisch und grenzt diese im Brief *Über die Philosophie. An Dorothea* ab gegen deren „Bestimmung“, welche sich nicht erschöpfen dürfe in den ihr gesellschaftlich auferlegten Bürden und Schranken:

»Die Lebensart der Frauen hat die Neigung, sie immer enger und enger zu beschränken, und ihren Geist noch vor seinem seligen Ende in den mütterlichen Schoß der Erde zu begraben. Vornehm oder bürgerlich macht hier keinen Unterschied. Denn das Leben nach der Mode ist noch lebensärmer und treibt den Geist noch mehr ab, als das häusliche Treiben selbst; ein bunter, dürre Sand, noch schlechter als jene dunkle Erde.« (KA VIII, 44)

In diesem Text, der in derselben Phase wie die *Lucinde* entstand (1799), kann man sehen, mit welchem Engagement Schlegel die Belange der Frau, wie z.B. ihr Recht auf Bildung, in den Mittelpunkt seiner Philosophie rückt. Schlegel beginnt so:

»Auch hoffe ich mit Zuversicht, daß Du nicht von dem Gedanken angesteckt seist, welcher so manchen zierlichen Frau eine geheime Scheu vor Wissenschaften und selbst vor Künsten und vor allem einflößt, was nur jemals die Gelehrsamkeit berührt hat. Ich meine die Besorgnis, durch diesen Gewinn von geistiger Ausbildung an der sittlichen Unschuld und besonders an der Weiblichkeit Schaden zu leiden; als wenn eben das, was ganze Nationen wie man sagt weiblich macht, die Weiber zu männlich machen könnte. Eine Besorgnis, die mir eben so ungegründet als unmännlich zu sein scheint!« (KA VIII, 41)

Und er zieht daraus die Konsequenz:

»Gut also! Die Philosophie ist den Frauen unentbehrlich.« (das., 54)

Auch im Aufsatz *Über die Diotima* wendet er sich gegen die intellektuelle Unterbewertung der Frauen:

»Das Beispiel der Sappho und der Griechischen Dichterinnen widerspricht der Meinung, die *Rousseau* mit so mächtiger Beredsamkeit vorgebracht hat, daß die Weiber der ächten *Begeisterung* und hoher Kunst ganz unfähig seien. Eine Meinung, die aus Vernunftgründen nicht bewiesen werden kann, und welche die Erfahrung nicht begünstigt; zu geschweigen, daß eine unvollständige Erfahrung keinen vollständigen Beweis geben kann.« (KA I, 97)

„Weiblichkeit und Gelehrigkeit“ bilden dieser Ansicht zufolge also nicht etwa einen unschönen Widerspruch, der Frauen nicht anstünde, sondern im Gegenteil: durch den geselligen Austausch und den Dialog erst wird die „Liebe zur Weisheit“ wirklich erweckt. Dagegen lese man J.G. Fichte aus seinem *Naturrecht*, 38:

»Es läßt sich nicht behaupten, daß das Weib an Geistestalenten *unter* dem Manne stehe; aber das läßt sich behaupten, daß der Geist beider von Natur einen ganz verschiedenen Charakter habe. [...] Das Weib ist sonach schon durch ihre Weiblichkeit vorzüglich praktisch; keineswegs aber spekulativ. In das Innere über die Grenze ihres Gefühls hinaus eindringen kann sie nicht, und soll sie nicht. [...] woher es denn auch kommt, daß eigentlich gelehrte Weiber – [...] meistens Pedantinnen werden.«

Schlegel spricht sich damit also zum einen deutlich gegen die Auffassung aus, zuviel Bildung schade der Weiblichkeit und außerdem gegen das Schillersche Ideal, daß die Frau nur als sittsame, friedfertige Hausfrau und sockenstopfende, häusliche Mutter ihre wahre, ehrenvolle Bestimmung erfülle. Ersterer Aspekt der Emanzipation des Geistes ist v.a. Anliegen des „Briefes“ mit der Hauptfrage, ob die Frauen sich mit Philosophie befassen sollten oder überhaupt dazu fähig seien, ohne ihrer weiblichen Bestimmung zu schaden. Der Aspekt der Emanzipation der Sinnlichkeit ist v.a., neben der Polemik gegen die traditionelle Eheauffassung, das Anliegen der *Lucinde*: es soll keine Trennung mehr von Liebe und Sexualität in der Ehe, „Anstand“ (als Hausfrau und Mutter) und „Verworfenheit“ (als Hure oder Geliebte) bei der Frau geben. Vielmehr soll sie als ein ganzheitliches Wesen betrachtet werden, das nicht nur nach „Funktionen“ und „Tugenden“ eingeteilt und aufgespalten wird – sie hat als ein selbständiges Individuum betrachtet und behandelt zu werden, welches sowohl einen Anspruch auf Bildung als auch auf seine Sexualität hat.

Das Ideal der vollständigen Weiblichkeit

In R. Eislers Kant-Lexikon findet sich folgender Eintrag, Artikel „Frau“, welcher bezeichnend sein dürfte für die damalige, zeitgenössische Sicht auf die Frau, gegen welche Schlegel sich wendet:

»Die F.[rau] gehört (als Typus) zum „schönen“, der Mann (der Idee nach) zum „edlen“ Geschlecht. Das Gefühl für das Schöne überwiegt bei der F.[rau], das des Erhabenen beim Manne, worauf die Erziehung zu achten hat. Die F.[rau] hat ebenso Verstand wie der Mann; es ist nur ein „schöner Verstand“, der des Mannes soll ein „tiefer Verstand“ sein. »Mühsames Lernen oder peinliches Grübeln, wenn es gleich ein Frauenzimmer darin hoch bringen sollte, vertilgen die Vorzüge, die ihrem Geschlecht eigentümlich sind.« Das ernste Studium ist für die F.[rau] insofern nicht geeignet, es würde ihre Reize schwächen. Die Tugend der F.[rau] ist eine „schöne Tugend“, die des Mannes eine „edle Tugend“. [...] Gerade die „Schwächen“ der F.[rau] sind die Mittel, „die Männlichkeit zu lenken“. Die F.[rau] stützt sich auf das „Recht des Schwächeren“, vom Manne gegen Männer geschützt zu werden. Das Weib dient 1. der

„Erhaltung der Art“, 2. der „Kultur der Gesellschaft und Verfeinerung derselben“.«

Schlegel wehrt sich gegen die Aufspaltung der Frau in Freundin, Mutter oder Geliebte und sieht keinen Widerspruch zwischen Selbständigkeit, Bildung und Sinnlichkeit bei den Frauen – er propagiert im Gegenteil anhand der Diotima das Ideal der gleichberechtigten Verbindung und Anerkennung aller dieser Aspekte.

»Es scheint ihnen ein Vorzug der Alten: daß die verführerische Anmut der Buhlerin, und die ernste Tätigkeit der Frau, die Würde der Mutter, bei denselben ganz getrennt war, daß die zwiefache Anlage, welche die Natur in das Herz des Weibes pflanzte, sich auch in zwei verschiedne Stände und Lebensarten schied. [...] Die eigentliche Meinung jener Schriftsteller scheint diese zu sein: Weiber können und sollen *nur nützlich* sein; macht die beklagenswerte Üppigkeit eines Volkes nun einmal *angenehme* Weiber unentbehrlich, so ist's am besten, sie sind eines von beiden, jedes aber ganz. Das heißt mit andern Worten behaupten: die Weiber seien um der Männer willen da; das heißt, das Gute und Schöne von der weiblichen Bestimmung ausschließen, – worüber die Griechen ganz andrer Meinung waren.« (*Über die Diotima*; KA I, 99/100)

In seinem Aufsatz *Über die Diotima* favorisiert Schlegel gerade das Zusammentreffen von höchster Sinnlichkeit und höchster Geistigkeit als das Ideal der vollständigen Weiblichkeit. Er plädiert also für die Emanzipation von Körper und Geist, welche als eine Einheit betrachtet werden sollen, in bezug auf die Frau. Fichtes Worte (wieder aus dem *Naturrecht*, die 3.2 und 4), in denen er sich zur weiblichen Sexualität äußert, sind dagegen lesenswert im negativen Sinne:

»Der Mann kann, ohne seine Würde aufzugeben, sich den Geschlechtstrieb gestehen, und die Befriedigung desselben suchen [...] Das Weib kann sich diesen Trieb nicht gestehen. Der Mann kann freien; das Weib nicht. Es wäre die höchste Geringschätzung ihrer selbst, wenn sie es täte. [...] Aus diesem Naturgesetzte des Weibes entsteht die weibliche Schamhaftigkeit[.] [...] Im unverdorbenen Weibe äußert sich kein Geschlechtstrieb, und wohnt kein Geschlechtstrieb, sondern nur Liebe; und diese Liebe ist der Naturtrieb des Weibes, einen Mann zu befriedigen. Es ist allerdings ein Trieb, der dringend seine Befriedigung heischt; aber diese seine Befriedigung ist nicht die sinnliche Befriedigung des Weibes, sondern die des Mannes; für das Weib ist es nur Befriedigung des Herzens.«

Bildung und Liebe

Schlegel ist der Ansicht, daß gerade die Liebe zu und der Kontakt mit Frauen eine Vervollständigung beider Geschlechter menschlich wie

intellektuell ermöglicht. Im dialogischen Wechselspiel, im Austausch mit anderen, gewinnt die Philosophie erst ihre wahre Gestalt – aber auch die Persönlichkeit. Die freundschaftliche Symphilosophie und das gesellige Miteinander als reger, freier Gedankenaustausch bringen sowohl die sachlichen Anliegen weiter als daß sie auch die Individuen bereichern und im umfassenden Sinne weiterbilden.⁴ In A 339 bezeichnet Schlegel den Geist als „innre Geselligkeit“. In dem Brief *Über die Philosophie. An Dorothea* bekräftigt er seine Hochschätzung der Geselligkeit:

»Denn Geselligkeit ist das wahre Element für alle Bildung, die den ganzen Menschen zum Ziele hat, und also auch für das Studium der Philosophie, von dem wir reden. [...] Wie klar wissen wir nicht, daß nur eine oder die andre Begebenheit den Sinn für eine neue Welt in uns weckte; daß das alles gar nicht sein würde, ohne diese oder jene Bekanntschaft[.]« (KA VIII, 55)

So, wie sich in der Philosophie erst über den Austausch und die Kommunikation mit anderen so etwas wie Wahrheit herauskristallisieren kann, entwickelt Schlegel in der *Lucinde*, den dortigen „Lehrjahre(n) der Männlichkeit“, den Bildungsgedanken einer Selbstfindung mit und über die Geliebten. Erst in der Beziehung zu seinem/ihrer Gegenüber wird der/die Liebende „er/sie selbst“.

»Nur in der Antwort seines Du kann jedes Ich seine unendliche Einheit ganz fühlen.« (KA V, 61)

»[...] das Rätsel seines Daseins war gelöst, er hatte das Wort gefunden, und alles schien ihm dazu vorherbestimmt und von den frühesten Zeiten darauf angelegt, daß er es in der Liebe finden sollte[.]« (das., 57)

Insofern zeichnet sich hier eine „erotische“, dialogische Sichtweise von Philosophie ab: über die Begegnung mit und die Liebe zu anderen Menschen entfacht sich erst die „Liebe zur Weisheit“.⁵ Die Frau wird über die Liebe quasi zur Führerin in diese „Religion des Universums“. Im Brief „Über die Philosophie. An Dorothea“ (KA VIII, 61) heißt es:

⁴ An dieser Stelle möchte ich Elizabeth Millán-Zaibert und Dirk Potz für anregende und nachdenkliche, fröhliche und liebevolle Gespräche danken.

⁵ Novalis an Schlegel, 8. Juli 1796: »Mein Lieblingsstudium heißt im Grunde wie meine Braut. Sofie heißt sie – Philosophie ist die Seele meines Lebens und der Schlüssel zu meinem eigensten Selbst.« Er schreibt in NS III (S. 451, Nr. 74): »Wem gefiele nicht eine Philosophie, deren Keim ein erster Kuß ist? Liebe popularisiert die Personalität – Sie macht Individualitäten *mittheilbar* und *verständlich*. (Liebesverständnis).«

»Ich habe mich selbst überrascht, und werde nun gewahr, daß *Du* es eigentlich bist, die *mich* in die Philosophie einweiht. Ich wollte nur *Dir* die Philosophie mitteilen, der ernstliche Wunsch belohnte sich selbst, und die Freundschaft lehrte mich den Weg finden, sie mit dem Leben und der Menschheit zu verbinden.«

Schlegel schreibt:

»In meinem Leben und philosophischen Lehrjahren ist ein beständiges Suchen nach der ewigen Einheit (in der Wissenschaft und in der Liebe) [...] Wie mir die rechte Philosophie nur *gefunden* ward durch das Zusammentreffen der Einheit der Liebe und der Einheit des Wissens, so ist die Auflösung des ganzen Problems meines Lebenslaufes wohl nur in dem Punkte zu finden, wo keine andere äußere oder innere Freiheit gesucht wird, als die ganz zusammenfällt mit der Liebe für die entdeckte und wiedergefundene innere Einheit, die zugleich eine Einigkeit des Wissens und der Liebe ist.« (Einleitung zu KA XVIII, XIII/XIV).

Das Streben nach Einheit im Wissen und in der Liebe kann zu einem Annäherungsprozeß führen, welcher besteht in einem dialogischen Austausch zwischen zwei oder mehreren Individuen, im Bezug selbständiger, unterschiedlicher Menschen, die sich wechselseitig vervollkommen und dadurch ihre Kräfte harmonisch ausbilden und ergänzen können.

A 125: »Vielleicht würde eine ganz neue Epoche der Wissenschaften und Künste beginnen, wenn die Symphilosophie und Sympoesie so allgemein und so innig würde, daß es nichts Seltnes mehr wäre, wenn mehrere sich gegenseitig ergänzende Naturen gemeinschaftliche Werke bildeten. Oft kann man sich des Gedankens nicht erwehren, zwei Geister möchten eigentlich zusammengehören, wie getrennte Hälften, und verbunden alles sein, was sie könnten.«

KA XII, 390: »auch die Verbindung der sterblichen Ichheiten ist ein Mittel zur Rückkehr zum Göttlichen.«

In Platons *Symposion* ist Eros bezeichnenderweise der Sohn von Penia, der Armut, und Poros, dem Überfluß. Auch im *Phaidros* ist es Eros, der im Liebenden die Sehnsucht nach dem Unendlichen weckt – und im *Symposion* zieht Diotima eine Parallele zwischen den Weisheitsliebenden (den Philosophen und Philosophinnen) und Eros: beide befinden sich als Suchende, Strebende in einer Mittelstellung zwischen der Ausrichtung auf ein Vollkommenes und dem Befangenbleiben in der Begrenzung.

»Darum geht der Mensch, sicher sich selbst immer wieder zu finden, immer von neuem aus sich heraus, um die Ergänzung seines innersten Wesens in der Tiefe eines fremden zu suchen und zu finden. Das Spiel

der Mitteilung und der Annäherung ist das Geschäft und die Kraft des Lebens, absolute Vollendung ist nur im Tode.« (KA II, 286)

Die Sehnsucht des uneinen, zerissenen Ich nach Verganzung, nach Komplettierung und Vervollkommenung hat bei Schlegel sowohl eine theoretische als auch eine lebenspraktische Bedeutung. Die Suche nach dieser Ganzheit als Zielpunkt allen Strebens wird aus einem Bewußtsein des Mangels heraus ausgelöst. Dies anthropologische Faktum des Mangels ist auch die Voraussetzung der Suche nach Einheit mit und durch andere, sei es im Dialog mit dem Ziel, gemeinschaftlich die Erkenntnis voranzutreiben, indem man sich sowohl widerspricht als auch versucht, sich zu einigen und die Einsicht durch Einblick in andere Positionen zu erweitern, als auch die Sehnsucht, sich mit einem geliebten Menschen zu vereinen (gemäß dem platonischen Androgynenmythos: die getrennten Hälften zu komplettieren). Wie auch beim Bildungsgedanken erscheint die Liebe aber nie rein oder vollkommen, sie schließt Vergänglichkeit und Wandelbarkeit, Irrtum und Mißverstehen nicht aus. Deshalb schreibt Schlegel im *Athenäum* Nr. 104 auch, daß sie in unendlichen Gestalten erscheint und nie gleich oder ihre Entwicklung vorhersehbar sei. Auch sie bleibt deshalb immer das Ziel unendlicher Sehnsucht bzw. „stiller Wehmut“. Insofern weist auch das Bildungsideal, wie es bei Schlegel eng mit der Liebe verbunden wird, die für seine Philosophie durchgängig charakteristische Spannung zwischen Skepsis, der Notwendigkeit der Relativierung und Selbstbeschränkung, und Enthusiasmus, der Sehnsucht nach Selbsterweiterung und Ausgriff auf ein Absolutes, auf. Diese Doppelstruktur hat schließlich bei Platon auch Eros selbst. Hölderlin spielt hierauf im *Hyperion* direkt an: in den Zeilen 162-175 der metrischen Fassung (FHA, 121):

»Dem Höchsten und dem Besten ringt unendlich/ Die Liebe nach, und wandelt kühn und frei/ Durch Flammen und durch Fluthen ihre Bahn./ [...] / Doch irret mannigfaltig auch die Liebe./ So reich sie ist, so dürftig fühlt sie sich./ Je mächtiger in ihr das Göttliche/ Sich regt – sie dünket nur sich um so schwächer./ [...] / Sie trägt der Armuth schmerzliches Gefühl./ Und füllt den Himmel an mit ihrem Reichtum.«

Schlegel übersieht nicht die Notwendigkeit der Eigenständigkeit von Positionen, ja des Streits. Angestrebt ist keine platt-versöhnerische, unterschiedslos verabsolutierende Harmonie, sondern eine spannungsvolle, die im Anerkennen der Unterschiedenheit des Gegenübers ein wesentliches Moment hat. Und ebenso wird die Vergänglichkeit und Vorläufigkeit einer solchen Synthese gesehen: dieses Ideal ist zwar zu verwirklichen, aber nicht absolut. Die stete Mischung von

Verstehen und Nicht-Verstehen, welche sozusagen die ironische Beschränkung dieses dialogischen Bildungs-Enthusiasmus ausmacht, ist dabei aber kein inhibierendes, sondern vielmehr das forttreibende und vertiefende Moment.

B 20: »Wenn man in der Mitteilung der Gedanken zwischen absolutem Verstehen und absolutem Nichtverstehen abwechselt, so darf das schon eine philosophische Freundschaft genannt werden. Geht es uns doch mit uns selbst nicht besser. Und ist das Leben eines denkenden Menschen wohl etwas andres als eine stete innere Symphilosophie?«

KA XVIII (S. 216, Nr. 269): »Gränzen der Mittheilung schaden d[er] Freundschaft nicht, nur muß jeder in d[em] andern etwas Unendliches ahnden.«

LN 1285: »Nur mit dem höchsten Freund soll man streiten. Doch kann [man] es auch mit den andern versuchen, es ist ein philos[ophisches] Exper[iment].«

Aufschlußreich wird die Gefahr der Selbstsucht von Schlegel gesehen, indem er einerseits darlegt, daß in der Liebe zwar wohl der Schlüssel liegen kann, ein vollständiges Individuum zu werden, daß aber andererseits das Gegenüber eventuell auch nur benutzt wird zu diesem Zweck und nicht mehr als eigenständige Persönlichkeit, unabhängig von den eigenen Wünschen, geachtet wird:

LN 1549: »Liebe ist die Kunst des Egoismus; nur durch Liebe wird man ein Individuum.«

LN 1357: »Man findet oft nur darum das Universum in der Geliebten, weil man alles andere annihilirt hat. Manche (sehr leidenschaftliche) Liebe ist nichts als Wechselwirkung eines gleich unendlichen Egoismus.«

In seiner *Philosophie des Lebens* von 1827 bringt Schlegel Ironie und Liebe in einen Zusammenhang:

KA X, 357 : »<Die wahre Ironie, da es doch auch eine falsche giebt, [...] ist die Ironie der Liebe. Sie entsteht aus dem Gefühl der Endlichkeit und der eignen Beschränkung, und dem scheinbaren Widerspruch dieses Gefühls mit der in jeder wahren Liebe mit eingeschlossenen Idee eines Unendlichen. So wie im wirklichen Leben, bey der Liebe, die auf einen irdischen Gegenstand gerichtet ist, der gutmütige und leise Scherz über eine scheinbare oder wirkliche <kleine> Unvollkommenheit des andern gerade da an [seiner] Stelle ist und eher einen angenehmen Eindruck macht, wo beyde Theile ihrer gegenseitigen Liebe gewiß sind, und die Innigkeit dieser Liebe keinen Zusatz mehr leidet; eben so gilt dieß auch von jeder andern und selbst von der höchsten Liebe, und kann auch hier der scheinbare oder wirkliche aber unbedeutende und geringfügige Widerspruch, die unendliche Idee, welche einer solchen Liebe zum

Grunde liegt, nicht aufheben, sondern dient ihr im Gegentheile nur zur Bestätigung und Verstärkung. Aber nur da, wo die Liebe schon bis zur höchsten Stufe der Entwicklung hinauf geläutert und innerlich fest geworden und vollendet <ist>, kann dieser in der liebevollen Ironie hervorgehobene Schein des Widerspruchs, keine Störung mehr in dem höhern Gefühl verursachen.«

Bei aller Emphase und Begeisterung für den „Abglanz des Göttlichen“ in der Liebe ist auch hier das Wissen um die Selbstbeschränkung als andere Seite der Selbstüberschreitung mit und durch den/die Andere(n) angebracht, auch hier Skepsis gegenüber der Idee eines Absoluten neben der Sehnsucht (dem Enthusiasmus) zu ihr vonnöten, eine ironische Haltung also auch gegenüber dem höchsten Erleben von Einheit und Erfüllung. In Nachlaßaufzeichnungen zur *Lucinde* betont Schlegel, daß eine Freundschaft ohne Ironie verblendet und unrealistisch ist; die emphatische Gemeinsamkeit muß relativiert, die Eigenständigkeit des Gegenübers geachtet werden. Selbständigkeit zu wahren trotz oder in der Erfüllung und Einheit zweier Liebender bedeutet, zu wissen, daß auch die Liebe vergänglich und wandelbar ist.

KA V, 86: »Nun wenn die Ironie nicht das eigentliche Wesen der Freundschaft ist, so mögen es die Götter wissen, was sie eigentlich ist, oder sie mag es selbst wissen. Ich weiß es dann nicht.«

KA XVIII, (S. 365, Nr. 523): »Nicht Lust, Geld und Ehre soll unser Ziel seyn, sondern – *Selbständigkeit*, und *Freundschaft*.«

Daß die Liebe ein Experiment ist, genauso wie das Philosophieren (KA XII, 18), verdeutlicht, daß die Sehnsucht nach Einheit und Erfüllung nur relativ erfüllt werden kann, nicht vollständig. Auch hier kann es nur ein relatives Maximum der Einheit geben, das sich immerfort weiterentwickelt und nicht an ein absolutes Ziel gelangen kann. Die Harmonie zwischen zwei Menschen ist Störungen und Spannungen unterworfen. Weiterentwicklung ist nur möglich, wenn die relative Unerfüllbarkeit des Ideals akzeptiert wird, bzw. daß die größtmögliche Harmonie ironisch gebrochen ist und bleibt, da sie an die Endlichkeit gebunden ist und nur in dieser statthaben kann.

KA XVIII, (S. 217, Nr. 279): »<Ironie ist Univ[erselles] Experiment Liebe desgl[eichen].>«

LN 1308: »L i e b e ist nicht Harmonie schlechtweg sondern Harmonie in Gährung[.]«

LN 1500: »Jede wahre Liebe ist einzig und ganz unendlich, kann ewig nur steigen.«

KA XII, 102: »Ein absolutes Verstehen wird geleugnet in der Philosophie, die eine absolute Wahrheit leugnet.«

Liebe und Ehe

Schlegel wendet sich gegen die traditionell-bürgerliche Eheauffassung schon im Athenäumsfragment Nr. 34, sofern sie nicht ausgerichtet ist auf gleichberechtigte, ganzheitliche Individuen, sondern auf bloße „Funktionen“ ohne Zuneigung: die Versorgung der Frau durch den Mann, das Hervorbringen und Pflegen von Nachwuchs durch die Frau. Schlegel stellt demgegenüber die Forderung eines neuen Verständnisses von Liebe und Partnerschaft:

»Fast alle Ehen sind nur Konkubinate, Ehen an der linken Hand, oder vielmehr provisorische Versuche, und entfernte Annäherungen zu einer wirklichen Ehe, deren eigentliches Wesen, nicht nach den Paradoxen dieses oder jenes Systems, sondern nach allen geistlichen und weltlichen Rechten darin besteht, daß mehre[re] Personen nur eine werden sollen. [...] Ein artiger Gedanke, dessen Realisierung jedoch viele und große Schwierigkeiten zu haben scheint. [...] und es läßt sich nicht absehen, was man gegen eine Ehe *à quatre* Gründliches einwenden könnte. Wenn aber der Staat gar die mißglückten Eheversuche mit Gewalt zusammenhalten will, so hindert er dadurch die Möglichkeit der Ehe selbst, die durch neue, vielleicht glücklichere Versuche befördert werden könnte.«

Wichtig ist dabei, daß nicht nur die Ehe für ein Ideal der Ganzheitlichkeit (von Geist und Körper) steht, sondern daß v.a. die Frau als ein selbständiges und ganzheitliches Individuum betrachtet wird, das nicht nur aufgespalten, als „Funktionsträgerin“ gesehen wird, sondern sowohl als Sinnenwesen, gleichberechtigte Gesprächspartnerin und Vertraute als auch als achtungswürdiges, kultiviertes Wesen. Demgegenüber galten im 18. Jahrhundert immer noch die gängigen Einteilungen der Frauen in brave Mütter, edle Salondamen oder Huren.

In der *Lucinde* entwirft Schlegel nun das Ideal einer freien, auf gegenseitiger Achtung und echter Zuneigung begründeten Ehe, welche dadurch für ihn religiöse Züge erhält – erst eine Ehe, die nicht durch Liebe „geheiligt“ ist, wäre für ihn illegitim. Diese Eheauffassung findet Ausdruck in der „Dithyrambe über die schönste Situation“.

„Ja! ich würde es für ein Märchen gehalten haben, daß es solche Freude gebe und solche Liebe, wie ich nun fühle, und eine solche Frau, die mir zugleich die zärtlichste Geliebte und die beste Gesellschaft wäre und auch eine vollkommene Freundin. [...] Durch alle Stufen der Menschheit gehst Du mit mir von der ausgelassensten Sinnlichkeit bis zur geistigsten Geistigkeit[.]“ (KA V, 10/11)

In Schlegels für damalige Verhältnisse provokant-emanzipatorischer Eheauffassung ist nur eine solche Ehe wirklich legitim, welche auf

Liebe, also echter Zuneigung und frei gewählter Partnerschaft basiert. Insofern sind Ehe und Liebe eigentlich deckungsgleich. Liebe bedeutet auch Eigenständigkeit und Anerkennung der jeweiligen Individualität des Partners/der Partnerin, ohne ihn/sie zu erdrücken oder zu instrumentalisieren. Liebe erhält ihre „bildende“ Kraft gerade über die wechselseitige Ausrichtung zweier selbständiger Individuen, die in ihrer Unterschiedenheit aber eine in sich artikulierte Einheit bilden im Bezug auf einander, durch den sie wiederum erst sich harmonisch ergänzen können.

KA XVIII (S. 126, Nr. 49): »Liebe ist universelle Freundschaft, und Freundschaft ist abstracte Liebe, parziale Ehe.«

das. (S. 126, Nr. 53): »Freundschaft ist ein Stück Ehe, Liebe ist Freundschaft von Kopf bis zu den Füßen.«

Die Anerkennung der Unterschiedenheit sowie der tiefen Verbundenheit ist das Wesen der Freundschaft. Damit ist die Freundschaft die Grundlage von Liebe und damit letztlich auch der Ehe. Eine Liebe, die nicht auch auf Freundschaft basiert, auf wirklichem Verständnis, wäre für Schlegel genauso untragbar wie eine Ehe ohne Liebe.

A 359: »Freundschaft ist parziale Ehe und Liebe ist Freundschaft von allen Seiten und nach allen Richtungen, universelle Freundschaft. Das Bewußtsein der notwendigen Grenzen ist das Unentbehrlichste und das Seltenste in der Freundschaft.«

KA XVIII, (S. 28, Nr. 111): »Nur in d[er] Ehe findet volle Freundschaft Statt. Nur da kann die Verbindung sich d[em] Absoluten stets nähern [...] Doch kann die Ehe viel von d[er] Freundschaft lernen, mehr als von d[er] sentim[entalen] Liebe und ritterl[ichen] Galanterie, besonders von der alten Fr[eu]ndschaft. Wer nicht Sinn für Freundschaft hat, ist der eigent[lichen] Ehe wohl nicht fähig.«

In der *Lucinde* wird eine Ehe, die auf bloßen Konventionen und bürgerlichen Interessen beruht und nicht auf echter Liebe und gegenseitiger Achtung, verworfen. Verächtlich schreibt Schlegel hierzu:

»Da liebt der Mann in der Frau nur die Gattung, die Frau im Mann nur den Grad seiner natürlichen Qualitäten und seiner bürgerlichen Existenz, und beide in den Kindern nur ihr Machwerk und ihr Eigentum. [...] Nach jenem System ist es noch das beste, wenn man mit Absicht aus bloßer Gefälligkeit und Höflichkeit heiratet; und gewiß muß es für solche Subjekte eben so bequem als unterhaltend sein, im Verhältnis der Wechselverachtung neben einander weg zu leben.« (KA V, 33)

Als Kontrast hierzu lese man den Artikel „Ehe“ aus R. Eislers Kant-Lexikon, in dem sich folgende Formulierungen finden:

»Die E.[he] ist die »Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften«. Die eine Person kann sich hier (im Geschlechtsgenuß) nur unter der Bedingung zur Sache machen, daß die andere sich ihr ebenfalls als solche gibt; denn nur so gewinnt sie wieder ihre Persönlichkeit. Das Verhältnis der Verehelichten ist ein Verhältnis der Gleichheit des Besitzes sowohl der Personen als der Güter.«

Diese Kantische Rechtskodifizierung der Ehe in der Rechtslehre der *Metaphysik der Sitten* (24-26) sichert zwar immerhin Rechte für die Frau und bestimmt die Ehe als einen wechselseitigen Vertrag, ist aber nicht gerade sehr leidenschaftlich oder liebevoll formuliert. Bei Schlegel wird die Ehe hingegen mit sehr viel mehr Charme, Lebendigkeit und Sinnlichkeit aufgefaßt.⁶

Heilige Wollust

Schlegel fordert, keine künstliche Trennung mehr zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit zu ziehen, sondern gerade die Einheit von beidem in der Liebe als etwas Einzigartiges und Wertvolles zu würdigen, anstatt dies als „unanständig“ anzuprangern. Gerade in der Sinnlichkeit, wie sie Liebende erleben, vollzieht sich auch eine geistige Einheit. Dieser platonische Gedanke des sinnlichen Aufscheins der Idee und des Geistigbeflügelt-werdens durch Eros erhält bei Schlegel eine besonders deutliche Betonung der Sinnlichkeit für sich selbst, indem diese nicht bloß als ein Vehikel oder eine Vorstufe betrachtet wird für einen geistigen Aufstieg – Schlegel unterstreicht statt dessen den Gedanken, daß es gerade *innerhalb* der sinnlichen Ebene und dem Erleben erotischer Verschmel-

⁶ Diese unbürgerliche und betont sinnliche Art von „Liebesreligion“ nimmt Schelling in seinem *Epikurisch Glaubensbekenntnis Heinz Widerporstens* folgendermaßen auf: »Rat jedem, der es hat gelesen/ Von der Verderbnis zu genesen/ Auf'm Sofa mit einem schönen Kinde/ Zu explizieren die Lucinde.«

In zwei Athenäums-Notaten äußert Schlegel sich gegen falsche Prüderie und den daraus resultierenden verzerrten Blick auf die Frau und gegen die einseitige, völlig entsexualisierte Hochstilisierung der Frau im schmachtenden Petrarkismus: »Prüderie ist Prätension auf Unschuld, ohne Unschuld. Die Frauen müssen wohl prude bleiben, so lange Männer sentimental, dumm und schlecht genug sind, ewige Unschuld und Mangel an Bildung von ihnen zu fordern.« (A 31)

»Das Geliebte zu vergöttern ist die Natur des Liebenden. Aber ein andres ist es, mit gespannter Imagination ein fremdes Bild unterschieben und eine reine Vollkommenheit anstaunen, die uns nur darum als solche erscheint, weil wir noch nicht gebildet genug sind, um die unendliche Fülle der menschlichen Natur zu begreifen, und die Harmonie ihrer Widersprüche zu verstehn. Laura war des Dichters Werk. Dennoch konnte die wirkliche Laura ein Weib sein, aus der ein nicht so einseitiger Schwärmer etwas weniger und etwas mehr als eine Heilige gemacht hätte« (A 363).

zung, welche von Liebe getragen ist, eine Einheit zu erleben gibt, welche einzigartig ist.⁷ Demgemäß schreibt er in der *Lucinde* (KA V):

»Die Wollust wird in der einsamen Umarmung der Liebenden wieder, was sie im großen Ganzen ist – das heiligste Wunder der Natur; und was für andre nur etwas ist, dessen sie sich mit Recht schämen müssen, wird für uns wieder, was es an und für sich ist, das reine Feuer der edelsten Lebenskraft.« (67)

»Die Liebe ist nicht bloß das stille Verlangen nach dem Unendlichen; sie ist auch der heilige Genuß einer schönen Gegenwart. Sie ist nicht bloß eine Mischung, ein Übergang vom Sterblichen zum Unsterblichen, sondern sie ist eine völlige Einheit beider.« (60)

Schlegels Freund Fr. Schleiermacher verteidigte diese Ansicht in den *Vertrauten Briefen über die Lucinde*:

»Hier hast Du die Liebe ganz und aus einem Stück, das Geistigste und das Sinnlichste nicht nur in demselben Werk und in denselben Personen neben einander, sondern in jeder Aeüßerung und in jedem Zuge aufs innigste verbunden. Es läßt sich hier Eins vom Andern nicht trennen; im Sinnlichsten siehst Du zugleich klar das Geistige, [...] und eben so siehst Du durch den reinsten Ausdruck der geistigsten Stimmung und des erhabensten Gefühls hindurch das Herz höher schlagen, das Blut sich lebhafter bewegen, und das süße Feuer der Lust gedämpfter und milder durch alle Organe ein- und ausströmen.« (150/151)⁸

⁷ Zur „Versinnlichung“ Platons (KA XI, „Charakteristik des Plato“, 122/123): »Die höchsten Punkte [...], wo er bis zum Idealismus vordrang, sind seine Lehre von der Erinnerung, seine Ideen über die Liebe. Plato lehrte, die wahre Erkenntnis im Menschen, entsprungen aus Erinnerung, sei nur eine Wiedererneuerung einer schon vorher gehabten Erkenntnis. [...] Die Philosophie war ihm also auch die Kunst, dieses verlorene Bewußtsein des Unendlichen im Menschen wieder hervorzurufen, die Erinnerung, obgleich unvollkommen, in ihm zu erneuern und ihn so zur Urquelle der Wahrheit zurückzuführen. Die Liebe gründet sich bei ihm ebenso auf Erinnerung, es ist unvollkommene Erkenntnis der ewigen Schönheit, wie dort der Wahrheit. [...] Es ist die Frage, ob er nicht einen besseren Weg eingeschlagen hätte, die Erinnerung auf die Liebe, die Sehnsucht zu beziehen, nicht einzig auf das Wissen und Erkennen. Ein reines Sehnen, reine Liebe kann nur aus der Erinnerung erklärt werden. Das reine Sehnen ist immer ein Streben nach einem unbekannten, aber bestimmten Etwas, also nach einem Etwas, das man schon vorher gekannt, einer Herrlichkeit, einem Gute, das man schon ehemals gekannt hat. Es ist ein dunkles Vorgefühl eines unbekannten Gegenstandes, das Streben in eine unermeßliche dunkle Ferne. [...] Plato leitete die Liebe zwar auch aus dem Bewußtsein her, aber er faßt dies Bewußtsein selbst nur als Verstand und Vernunft auf. Die Liebe, wie er sie darstellt, ist nur die undeutliche Erkenntnis der ewigen Wahrheit, die Bewunderung des von dem Verstande entworfenen Urbildes.«

⁸ In: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Schriften aus der Berliner Zeit (1800–1802), hg. v. Günter Meckenstock, Berlin/New York 1988, 139–217.

Das Menschheitsideal

Schlegel ist der Ansicht, daß Männer und Frauen erst in einem gemeinschaftlichen Bildungs- und Austauschprozeß ihre elementare, geschlechtsunabhängige Menschlichkeit entwickeln lernen können. Dadurch verbindet er den Bildungsgedanken romantischer Provenienz mit der Forderung einer Ehe, die auf Freiheit, Achtung der Individualität und wirklicher Liebe beruht. Man vergleiche diese Auffassung mit der von Fichte, wie er sie im 16 des *Naturrecht[s]* von 1796 formuliert:

»In dem Begriffe der Ehe liegt die unbegrenzteste Unterwerfung der Frau unter den Willen des Mannes; nicht aus einem juridischen sondern aus einem moralischen Grunde. Sie muß sich unterwerfen um ihrer eigenen Ehre willen. – Die Frau gehört nicht sich selbst an, sondern dem Manne.«

Nach Schlegels Auffassung ist es möglich, die Polarität der Geschlechter durch einen wechselseitigen Austausch- und Anerkennungsprozeß in und über die Liebe zu einer harmonischen, sich ergänzenden Komplementarität auszubilden. Gerade die Unterschiedenheit fungiert hier als *Movens* für die gegenseitige Vervollkommenung. Dadurch ist ein dialektisch-dialogischer Approximationsprozeß markiert, der konträr sich gegenüberstehende Relate zu einer in sich artikulierten Einheit führen kann (»Die lebendige Einheit des Menschen kann keine starre Unveränderlichkeit sein, sie besteht im freundschaftlichen Wechsel«: *Über die Philosophie. An Dorothea*, KA VIII, 52). In einer liebenden Verbindung können Mann und Frau trotz und gerade wegen ihrer Unterschiedenheit ihre grundlegende Menschlichkeit erkennen und im wechselseitigen Austausch ausbilden, indem sie sich harmonisch ergänzen. Dieses androgynische Ideal ist in der „Dithyrambe über die schönste Situation“ formuliert:

»Eine unter allen ist die witzigste und die schönste: wenn wir die Rollen vertauschen und mit kindischer Lust wetteifern, wer den andern täuschender nachäffen kann, ob dir die schonende Heftigkeit des Mannes besser gelingt, oder mir die anziehende Hingebung des Weibes. Aber weißt Du wohl, daß dieses süße Spiel für mich noch ganz andre Reize hat als seine eignen? Es ist auch nicht bloß die Wollust der Ermattung oder das Vorgefühl der Rache. Ich sehe hier eine wunderbare sinnreich bedeutende Allegorie auf die Vollendung des Männlichen und Weiblichen zur vollen ganzen Menschheit.« (KA V, 12)

Die Einheit, die Liebende erleben, ist keine platte Nivellierung der Persönlichkeiten, sondern eine harmonische Ergänzung Eigenständiger und Verschiedener, eine in sich differenzierte Einheit, die im wechselseitigen Bezug, in der Relation besteht.

»Sie waren ganz hingegeben und eins und doch war jeder ganz er selbst, mehr als sie es noch je gewesen waren, und jede Äußerung war voll vom tiefsten Gefühl und eigensten Wesen.« (KA V, 54)

»Nichts zog ihn anfangs so sehr an, und hatte ihn so mächtig getroffen, als die Wahrnehmung, daß Lucinde von ähnlichem, ja gleichem Sinn und Geist mit ihm selbst war, und nun mußte er von Tage zu Tage neue Verschiedenheiten entdecken. Zwar gründeten sich selbst diese nur auf eine tiefere Gleichheit, und je reicher ihr Wesen sich entwickelte, je vielseitiger und inniger ward ihre Verbindung. Er hatte nicht gehandelt, daß ihre Originalität so unerschöpflich war wie ihre Liebe.« (das., 56)

Auch hier wie in der Freundschaft und beim geselligen theoretischen Diskurs sind der Streit und die Mißverständnisse ein Mittel, das der Verständigung förderlich ist.

»Mißverständnisse sind auch gut, damit das Heiligste einmal zur Sprache kömmt. [...] Und wenn die Liebe es ist, die uns erst zu wahren vollständigen Menschen macht, das Leben des Lebens ist, so darf auch sie wohl die Widersprüche nicht scheuen, so wenig wie das Leben und die Menschheit; so wird auch ihr Frieden nur auf den Streit der Kräfte folgen.« (das., 64)

Durch wechselseitigen Austausch, der das Anerkennen von Differenzen mit einschließt und nicht nivelliert, soll bei aller Betonung der Eigenständigkeit der Frau auch die fundamentale Menschlichkeit beider Geschlechter, die sie nicht jeweils an feste Rollenzuweisungen bindet, das Ziel sein. Durch Bildung soll versucht werden, ein Gleichgewicht zwischen den sich anscheinend entgegenstehenden Polaritäten zwischen den Geschlechtern herzustellen. In diesem Austauschprozeß werden Männer und Frauen nicht dasselbe, aber sie können voneinander lernen, indem der männliche Part seine weiblichen Elemente, der weibliche hingegen seine männlichen entdeckt und stärker ausprägt, um der Gefahr der einseitigen Festlegung und damit einer Verengung der Lebensperspektive zu entgehen. Geschlechtliche Identität bedeutet also keinesfalls den Verlust von gleichen Rechten, gleiche Rechte nicht das Aufgeben von geschlechtlicher Identität – eine Position, die vor mehr als 200 Jahren formuliert wurde und zudem von einem Mann, die aber dennoch von heutigen Feministinnen durchaus vertreten wird.

„Nur selbständige Weiblichkeit, nur sanfte Männlichkeit, ist gut und schön.“ („Über die Diotima“, KA I, 93)

»[...] denn die Vollkommenheit und Schönheit des männlichen Charakters ist im Wesen nicht verschieden von der des weiblichen; nur die Art der Äußerung ist ganz heterogen.« („Über die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern“, 1794, KA I, 59)

Insofern finden sich in der Emanzipationsauffassung Schlegels also zwei Stränge von Idealformen des Geschlechterverhältnisses, die sich ergänzen und der inhaltlichen Spannung zwischen Gleichheit auf der einen und Identität der Frau auf der anderen Seite Rechnung tragen:

- a) das Menschheitsideal
- b) das Ideal der vollständigen Weiblichkeit

Sie treffen in seinem Liebes- und Eheideal zusammen. Hier soll sich beides verwirklichen können. Die Frau soll als ein ganzheitliches Wesen betrachtet werden, das nicht nur nach „Funktionen“ und „Tugenden“ eingeteilt und aufgespalten wird – sie hat als ein selbständiges Individuum betrachtet und behandelt zu werden, welches sowohl einen Anspruch auf seine Sexualität als auch auf volle Partizipation an der Ausbildung seines Geistes hat. Schleiermacher formuliert in diesem Sinne in seinem „Katechismus der Vernunft für edle Frauen“, welcher im *Athenäum* abgedruckt wurde (Gebot 10, welches bei Schlegel das Athenäumsfragment Nr. 364 ist):

»Laß Dich gelüsten nach der Männer Bildung, Kunst, Weisheit und Ehre.«

Das Geschlechterverhältnis wird so betrachtet als eine Komplementarität, die sich nicht widerspricht, sondern ergänzt – zu einer Einheit, die keine bloße Deckungsgleichheit und Nivellierung der Unterschiedenheit bezeichnet, sondern die in sich artikuliert und differenziert ist: in ihr die bilden die Glieder erst im wechselseitigen Bezug aufeinander eine Ganzheit, ohne ihre jeweilige Identität aufzugeben.

»die Weiblichkeit soll wie die Männlichkeit zur höhern Menschlichkeit gereinigt werden [...] Was ist häßlicher als die überladne Weiblichkeit, was ist ekelhafter als die übertriebne Männlichkeit, die in unsern Sitten, in unsern Meinungen, ja auch in unsrer bessern Kunst, herrscht?« („Über die Diotima“, KA I, 92)

»[D]ie Geschlechtsverschiedenheit ist nur eine Äußerlichkeit des menschlichen Daseins und am Ende doch nichts weiter als eine recht gute Einrichtung der Natur, die man freilich nicht willkürlich vertilgen oder verkehren, aber allerdings der Vernunft unterordnen, und nach ihren höhern Gesetzen bilden darf. In der Tat sind die Männlichkeit und die Weiblichkeit, so wie sie gewöhnlich genommen und getrieben werden, die gefährlichsten Hindernisse der Menschlichkeit[.]« (Brief „Über die Philosophie. An Dorothea“, 1799, KA VIII, 45)

»[...] denn das Schöne und Gute in beiden Geschlechtern ist nur ein und dasselbe.« („Über die Diotima“, KA I, 103)

Die gegenseitige Bildung zwischen Männern und Frauen vollzieht sich so als eine Angleichung (Annäherung) der Geschlechter aneinander – ein Prozeß, in dem beide etwas voneinander lernen, sich von

ihren einseitigen Vorstellungen befreien und gegenseitig ihre elementare Menschlichkeit erkennen lernen sollen. Insofern gehören das Menschheitsideal und die Vorstellung der „vollständigen Weiblichkeit“ für die Emanzipationsauffassung Schlegels zusammen. Sowohl der Brief *Über die Philosophie. An Dorothea* als auch die zeitlich etwa gleich entstandene *Lucinde* verbinden beides miteinander. Diese These läßt sich zusätzlich durch Zitate aus den antikenwissenschaftlichen Aufsätzen *Über die weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern* und *Über die Diotima* von 1794 bzw. 1795 stützen. Es ergibt sich eine wechselseitige Zugehörigkeit von Menschheitsideal und vollständiger Weiblichkeit, da im Menschheitsideal eine Einheit ausgebildet werden soll, die die Unterschiede nicht nivelliert (in sich differenzierte, lebendige Einheit). Und ebenso ist im Ideal der vollständigen Weiblichkeit bereits der Gedanke des Menschheitsideals enthalten in Form einer Ganzheit, die als freie Harmonie der Gegensätze verstanden wird. Diese Doppelseite macht das Denken Schlegels in bezug auf ein progressives Frauenideal seiner Zeit aus.

ZUSATZ: DER ESSAY ÜBER DIE WAHLVERWANDTSCHAFTEN

In Schlegels Essay über die Wahlverwandtschaften (KA III: *Über Liebe und Ehe in Beziehung auf Goethes Wahlverwandtschaften*, 1810/1811) wird in eindrucksvoller Weise das Liebes- und Eheideal Schlegels vorgeführt. Er ist im Aufbau und seiner Struktur der Darstellung das deutlichste Beispiel für ein methodisches Verfahren, welches im Durchspielen und Gegenüberstellen sich entgegenstehender Positionen dieselben am Ende zu einem vermittelnden Ganzen zusammenführen möchte. Schlegel charakterisiert zunächst die tragische Liebesproblematik, welche seiner Ansicht nach auf der „gemeinen“ (was hier sowohl allgemein als auch inferior bedeutet) zeitgenössischen Auffassung von Liebe und Ehe beruht. Demnach wird streng geschieden zwischen Leidenschaftlichkeit, der magischen Anziehung zweier gleichgesonnener Menschen, und der alltäglich funktionierenden Ehe, die auf Arbeitsteilung und dem Zusammenfinden unterschiedlicher Menschen beruht. Durch diese Trennung wird eine Kluft erzeugt zwischen zwei Bedürfnissen, welche weder in der leidenschaftlichen Liebe noch in der bürgerlichen Ehe allein Erfüllung finden können. Beide Einseitigkeiten haben große Gefahren: das der Langweiligkeit bzw. das der aufreibenden, zerstörerischen Blindheit, welche keinen dauerhaften Bestand haben kann:

»Der sinnreiche Künstler stellt uns die *Ehe* dar, als begründet durch die Anziehung des Ungleichartigen; die *Liebe* durch die Anziehung des

Gleichartigen. Das ist das Geheimnis seines chemisch-moralischen Rätsels! Sehr wahr ist das alles nach dem gemeinen Lauf der Welt. Wer eine Verbindung aufs Leben sucht, und wem es Ernst ist mit dem Leben, der wird, sei es nach deutlichem Urteil oder nach dunklem Gefühl, nicht bloß die Wiederholung seines eignen Selbst neben sich zu sehen wünschen, vielmehr wird er gerade die Eigenschaften des Gemüts und des äußern Betragens aufsuchen und mit sich zu verbinden streben, die ihm fehlen, die ihn ergänzen. [...] Ja wo gäbe es wohl eine glückliche Ehe, die nicht auf der Zusammenwirkung und Ergänzung entgegengesetzter sittlicher Eigenschaften und Fähigkeiten beruhte? – Anders ist es mit der leidenschaftlichen Liebe, die nicht aus dem gefühlten Mangel und Bedürfnis dessen, was uns in sittlicher Hinsicht fehlt, sondern eben aus dem Gefühl einer tiefen, innern Gleichheit und Einerleiheit entspringt, die, den Besitzern selbst verborgen, mit magischer Kraft sie umnebelt, unwiderstehlich magnetisch einen an den andern und beide an ihr oft unglückliches Geschick gegenseitig fesselt. Daher die zerstörenden Wirkungen und das meistens tragische Ende der leidenschaftlichen Liebe; denn nur heftiger immer und tötender wird die einseitige Richtung, alle Fehler und jede Krankheit des Gemüts, durch die geheime Einstimmung des Geliebten verstärkt, sich selbst und seinem Untergange immer mehr hingegen.⁹ (KA III, 176/177)

Schlegel kontrastiert hier also Extreme in ihrer jeweiligen Einseitigkeit, zeigt deren Verfehltheit, wenn sie nur isoliert voneinander begriffen werden und stellt schließlich, in Form einer Frage, sein eigenes Liebes- und Eheideal vor, welches ein vermittelndes Ideal beider Tendenzen ist, indem es beide scheinbar entgegengesetzten Pole in sich aufnimmt, in ihrer Berechtigung anerkennt und gleichzeitig in ihrer Ausschließlichkeit relativiert. Nur indem beide Extreme in ein spannungsvolles Wechselverhältnis gebracht werden, kann eine harmonische Einheit verwirklicht werden. Die Trennung von Liebe und Ehe verhindert eine solche harmonische Bildung.

»Gibt es aber keine Verbindung, wenn gleich sie die seltnere wäre, wo der geheimnisvolle Zug und Hang der gleichen Natur mit verschiedenartigen sittlichen Eigenschaften und Fähigkeiten, die sich gegenseitig ergänzen, gepaart wäre? Sind Liebe und Ehe mit einem Worte *nie* vereint, und sollte es nicht des Dichters würdiger sein, diesen, wenn gleich selten, doch in der Menschennatur wirklichen Verein darzustellen, als das gemeine Elend, da Liebe und Ehe sich ewig fliehen, die Liebe zerstörend ist und die Ehe gemein?« (KA III, 177)⁹

⁹ Zu Schlegels Liebes- und Eheauffassung lese man auch Passagen aus der *Philosophie des Lebens* (KA X, 36-39): »Wenn eine Neigung dieser Art, anfangs noch so heftig erscheint, ja mit einer der äußern Farbe nach durchaus geistigen Schwärmerie mit der höchsten Vergötterung der Leidenschaft sich ankündigt, dann aber im

Resümee

In Schlegels Sichtweise der Ehe steckt sowohl ein revolutionäres, provokantes Potenzial als auch Züge platonischer Vergötterung der Liebe und Überhöhung der Geliebten. In der Lucinde erscheint die Frau als eine Art „hohe Priesterin“ der untrennbaren Einheit von höchster Sinnlichkeit und höchster Geistigkeit. Dadurch kommt ihr eine Stellung zu, die gleichzeitig idealisierend und überhöhend, aber auch

Zusammenleben bald Überdruß oder Gleichgültigkeit an die Stelle tritt, Mißverständnisse oder Mißtrauen, Zwiespalt und endlich eine unheilbare Disharmonie der Gemüter: dann ist es auch schon anfangs keine Liebe gewesen, sondern bloße Leidenschaft. Wenn hingegen in einer solchen Verbindung, selbst wenn die erste jugendliche Heftigkeit schon vorüber ist, statt ihrer, gegenseitiges Wohlwollen und Vertrauen sich immer reiner entwickelt; Aufopferung und Ausdauer im Glück und Unglück sich gleich sehr bewährt, in derselben innigen Zuneigung und milden Freundschaft: dann ist es schon damals Liebe gewesen. [...] Nur ein allgemeiner Maßstab läßt sich dafür nicht aufstellen, und auch die göttlichen Gesetze, als die heiligen Wächter der Ehe, überlassen dieses alles der individuellen Entscheidung; nur auf das Eine sehen, dringen, und wachen sie bei dieser Verbindung, daß kein Zwang dabei stattfinde, indem die freie Einwilligung als die wesentliche Bedingung derselben betrachtet wird. Da aber dieser gegenseitige freie Wille, doch kein unbesonnen überraschter oder durch irgend etwas anderes eigennützig bestochener Willen sein soll, wie man dieses wenigstens so voraussetzen berechtigt ist: so ist eben darin auch schon ausgesprochen, daß nach dem Sinn jener heiligen Gesetze, diese Verbindung als auf gegenseitige Zuneigung gegründet, und als festgeschlossenes Seelenband der Liebe betrachtet wird, und nicht bloß als ein bürgerlicher Kauf- und Tausch- Kontrakt über Stand und Vermögen. [...] Wo aber die edle Sitte und weibliche Würde erkannt, bewahrt und geachtet werden, da findet in diesem geheiligten Seelenbande der Liebe, nebst der leiblichen Verbindung zugleich auch eine sehr vielfache, heilsame und schöne gegenseitige geistige Einwirkung statt, zur weiteren Entwicklung und höhern Bildung nicht bloß der Seele und des Charakters, sondern auch des Geistes; so daß hier alle drei Prinzipien des menschlichen Daseins, Geist, Seele und Leib, in dieser ersten und innigsten aller Verbindungen vollständig und in gemeinsamem Leben beisammen sind. [...] Indessen gibt es doch einen allgemeinen Grund dafür, wie es kommt, daß auch ein geistiges und gegenseitiges Bedürfnis die beiden Geschlechter aneinander fesselt, und das innere Leben und Bewußtsein des einen durch das innere Leben und Bewußtsein des andern ergänzt, oder auch erhöht und weiter entwickelt wird. Denn, wie eine gewisse Gemeinschaft und Güter des Eigentums, wenn auch nicht als Gesetz und allgemein, doch wenigstens faktisch für den täglichen Gebrauch und bis zu einem gewissen Grad, in der Ehe stattfindet: so wird auch durch diesen gegenseitigen Austausch so vieler Gedanken und Gefühle, eine Art von Gemeinsamkeit des Bewußtseins hervorgebracht, welche eben durch den verschiedenen geistigen Charakter der beiden Geschlechter seinen Reiz und seinen Wert erhält. [...] So wie es eine ganze unwahre Übertreibung sein würde, wenn man den Männern die Seele, und das Seelenvolle des Gefühls überhaupt absprechen würde, da bloß von einem Übergewicht auf der andern Seite die Rede sein konnte; ebenso wenig dürfte man wohl den Frauen den Geist absprechen, oder in zu beschränktem Maße beilegen.«

emanzipatorisch und betont sinnensfreudig ist. Schlegel entwirft hier das Ideal einer ganzheitlichen Auffassung sowohl in der Ehe als auch von der Frau. Was Schlegel interessant macht in bezug auf sein Frauenbild, ist, daß ein schwärmerisch-platonischer Aspekt mit einem frühromantisch-revolutionären Aspekt spannungsvoll vermischt wird: platonische Grundfiguren werden sozusagen modernisiert, weil mehr sinnlich und emanzipatorisch interpretiert und es erfolgt eine Art Vergötterung der Frau, die aber zugleich auch freche, moderne Züge hat. Die entworfene Verbindung von Philosophie, Liebe und dem Bildungsgedanken hat einen dialogischen, sehr lebendigen und eher aufs Innerweltliche bezogenen Charakter, ist dabei aber auch idealisierend und sublimierend.¹⁰

Es scheint insgesamt eine interessante Zweischneidigkeit in Schlegels Frauenideal vorzuliegen: die zwischen Identität und Gleichheit. Auf der einen Seite gibt es die Tendenz, „Männliches“ und „Weibliches“ einander anähneln zu wollen und als Ziel einer gemeinsamen Bildung das Ideal der übergreifenden Humanität zu verfolgen, auf der anderen Seite gibt es aber auch den Zug, die Frau gerade in ihrer Unterschiedenheit zu verehren und in ihrer Eigenheit eher einen Vorzug denn einen Nachteil zu sehen, der ganz und gar keinen Widerspruch zu deren Unabhängigkeit und philosophischer Bildung darstellt. Was Schlegel fordert, ist also zugleich, daß die Frauen selbstbewußt, gebildet, selbständig sein sollen und dürfen, ohne sich aber in der Männlichkeit zu verlieren und diese zu imitieren. Eine Einheit und das Gleichgewicht von Geist und Körper fungieren als das Ideal der Menschlichkeit und zugleich als das der vollständigen Weiblichkeit. Identität und Gleichheit sind insofern kein Widerspruch, sondern machen erst den Reiz und die Spannung im wechselseitigen Bildungsprozess zwischen den Geschlechtern aus.

¹⁰ Die Verbindung zwischen Schlegels philosophischen Anfängen in Jena (bis hin zu seinem zentralen Gedanken des „Wechselerweises“ in den „Philosophischen Lehrjahren“) und seinen lebenspraktischen Überlegungen zu Bildung, Liebe und Ehe habe ich dargestellt in meinem Buch „Skepsis und Enthusiasmus. Friedrich Schlegels philosophischer Grundgedanke zwischen 1796 und 1805“: Königshausen & Neumann, Würzburg 2001.

Hans Richard Brittnacher (Berlin)

Die Zeit des Zauberschlafs.

Ein Motiv romantischer Erzählkunst bei Ludwig Tieck und Washington Irving*

Die christlichen Leser seiner Schrift *Die abendländische Eschatologie* hat der jüdische Philosoph Jacob Taubes immer wieder an den kompromißlosen Zeitindex des religiösen Denkens erinnert: „Zeit heißt Frist.“¹ Die christliche Ideenwelt wird von der Vorstellung des jüngsten Gerichts skandiert, jeder christliche Gedanke trägt einen Endzeitvermerk. Der Christ lebt von geborgter Zeit, er hat an das Ende seiner Tage zu denken, das endlich der Anfang ist vom Ende aller Tage.

Die Erschütterung des metaphysischen Denkens um 1750 hat auch das anthropozentrische Gottesbild beschädigt. In der metaphysisch überdachten Ordo-Gesellschaft hatte auch der radikalste Glaubenszweifel immer noch wie eine zitternde Magnetrudel auf Gott hingewiesen. Jetzt aber, im Zuge der Theodizee, führt die Entlastung des Weltenschöpfers zur Selbstbelastung des Menschen.² Doch auch die Botschaft von der Unzuständigkeit Gottes läßt das Dogma von der Herrschaft der Zeit unangetastet. Denn das Denken, das nun, im Aufklärungszeitalter, an der Zeit ist, kann allenfalls das Ziel auswechseln – die Richtung ändern kann es nicht. Daß sich Zeit auf eine Zukunft hin zubewegt, in der sie ihre Erfüllung findet, vielleicht sogar ihre Erlösung, daß sie Prüfung und Plage bedeutet, als leidvolle Voraussetzung eines besseren Zustandes zu denken ist, und daß sie schließlich nur uneigentliches Leben ist, bloße Voraussetzung eines eigentlichen, das der Zukunft vorbehalten bleibt – diese drei Grundelemente eschatologischer Heilsgewißheit schleppt das Denken der Moderne als christlichen Ballast im Tornister seiner Geschichtsphilosophie.

* Der nachfolgende Text stellt den um Literaturhinweise ergänzten Text meines Habilitationsvortrags am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin dar.

² Anschaulich hat Odo Marquard die Dramaturgie der Theodizee beschrieben: Der angeklagte und entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts. In: O. Marquard: Abschied vom Prinzipiellen. Stuttgart 1981, S. 39- 66.

sophien mit sich. Die meisten utopischen Konstruktionen stimmen darin überein, daß sie das Leid ihrer jeweiligen Gegenwart als unvermeidliches Transitorium begreifen. Die metaphysische Zuversicht des christlichen Mittelalters hat die Stafette des teleologischen Denkens an einem unbarmherzigen Vergeschichtlichungsdruck weitergegeben.

Eine der populärsten Möglichkeiten, gegen die desintegrativen Kräfte der Beschleunigung in der modernen Lebenswelt eine Orientierung aufzubieten, die dem Druck der Vergeschichtlichung standhält, liefert das Erzählen von Geschichten. Das Zeitalter der Aufklärung ist nach teleologischen Geschichten geradezu süchtig, die „Vorfälle“ und „Ereignisse“ nach einer Bauform zusammensetzen, die am Ende zuverlässig mit einer sinnstiftenden Erklärung rätselhafter Begebenheiten aufwartet. Die Erzählungen des 18. und 19. Jahrhundert greifen deshalb gerne auf ein in der frühen deutschen Prosaerzählung erprobtes und bewährtes narratives Modell zurück, um das lineare Zeitmodell der Geschichtsphilosophie umzusetzen – Clemens Lugowski hat dafür die Formel der „Motivation von hinten“³ geprägt. Selbst Theodor Lessing, der bekanntlich die historische Geschichtsschreibung seiner Zeit als „Sinnggebung des Sinnlosen“ attackierte, mochte den wohlthätigen Effekt einer solchen „Sinnggebung von Nachhinein“ – so seine Formulierung – nicht bestreiten.⁴ Denn in ihrem sinnigen Arrangement auf das Ende hin erlauben derartige Erzählungen die Vermittlung eines teleologischen Sinns, wie er in solcher Deutlichkeit der empirischen Lebenserfahrung zumeist kaum ablesbar ist.

Die romantische Erzählkunst läßt sich als ein literarisches Experiment eines Übergangszeitalters charakterisieren, in dem neue Vermittlungen zwischen der schmerzlichen Empirie des Lebens und der sinnstiftenden Kunst des Erzählens gesucht werden, weil die vom Optimismus des Neubeginns beseelten Poetiken der Aufklärungszeit bereits erodiert sind, ohne sich schon zu den erzählerischen Paradigmen von Biedermeier und Realismus bekennen zu können. Für die irritierenden Erfahrungen der Moderne, die nicht mehr vom integrativen Modell des Bildungsromans und noch nicht von der Gemütskultur des Biedermeier literarisch zu bewältigen sind, bietet das romantische Zeitalter mit der kurzfristigen Hochzeit von Novelle und

³ Clemens Lugowski: Die Form der Individualität im Roman (1931). Frankfurt/Main 1976.

⁴ Die entscheidende 4. Auflage von Theodor Lessings 1916 erstmals gedruckter Schrift erschien 1927, also vier Jahre vor Lugowskis Abhandlung. Zugrunde liegt der Schrift Lessings die Erfahrung der Sinnlosigkeit des Krieges.

Kunstmärchen zwei Gattungen auf, die der Erfahrung von Kontingenz eher zu entsprechen vermögen, weil sie gewissermaßen eine poetische Lizenz zur Darstellung des Unbegreiflichen besitzen – in Gestalt des Unerhörten oder des Wunderbaren.

Die folgenden Ausführungen gelten zwei romantische Erzählungen des Wunderbaren, die von den Zumutungen der Zeit handeln und zugleich von der Sehnsucht, ihr zu entkommen: Die Erzählung *Rip van Winkle* von dem amerikanischen Erzähler Washington Irving stammt aus dem Jahre 1818, Das Kunstmärchen *Die Elfen* aus dem Erzählzyklus *Phantastus* hat Ludwig Tieck 1811 vorgelegt.⁵ Der erste Teil der folgenden Ausführungen paraphrasiert die beiden Texte und gibt einige allgemeine Hinweise zu Motivik und Aufbau. (I) Aus der Interpretation beider Erzählungen entwickeln sich Überlegungen zu den Themen Kindheit und Romantik (II), Kunstmärchen und Initiation (III.) und zu Tiecks romantischer Selbstkritik (IV).

I.

In der Zeit vor dem amerikanischen Unabhängigkeitskampf lebte in der Nähe des späteren New York Rip van Winkle, ein Abkömmling der ersten holländischen Siedler. Rip ist ein einfältiger Taugenichts, der kein Interesse an Erfolg, Fortschritt oder Wohlstand hat. Am liebsten verbringt er seine Zeit gemeinsam mit den ortsansässigen Patriarchen in der Schenke. Der einzige Wermutstropfen in dieser Männeridylle ist ein zänkisches Weib, die Rips Temperament „in the fiery furnace of domestic tribulation“ (I 10) zu schmieden sucht.⁶ Je länger die Ehe dauert, desto giftiger werden ihre Attacken: „a sharpe tongue

⁵ Während der literarhistorische Rang von Irvings Erzählung zumindest innerhalb der Amerikanistik außer Zweifel steht, führen *Die Elfen* in der Tieckforschung ein eher stiefmütterliches Dasein, was sich wohl dem Umstand verdankt, daß es der Erzählung geradezu mustergültig gelingt, sich den Anschein der Kunstlosigkeit zu geben. Während die Germanistik in Dutzenden von Interpretationen an Erzählungen wie *Der Runenberg* oder *Der blonde Eckbert* Ambivalenzen freizulegen vermochte und ihrer fingierten Naivität mit hermeneutischem Mißtrauen begegnete, wird in den maßgeblichen Publikationen zu Tieck der *Elfen* zumeist nur beiläufig gedacht. Auch der Kommentar zu den *Elfen* in der von Manfred Frank herausgegebenen Ausgabe von Tiecks Schriften in zwölf Bänden (Bd. 6, Frankfurt 1985, S. 300-327, Komm. S. 1327-1329) ist bemerkenswert einsilbig. Besondere Erwähnung verdient die eigenwillige Interpretation von Ingrid Kreuzer: Märchenform und individuelle Geschichte. Zu Text- und Handlungsstrukturen in Werken Ludwig Tiecks zwischen 1790 und 1811, Göttingen 1983.

⁶ Washington Irving: *Rip van Winkle*. Zweisprachige Ausgabe. Übertragen und hrsg. von Walter Pache. Stuttgart 1972. Nach dieser Ausgabe zitiere ich parenthetisch mit vorangestelltem I im Text.

is the only edged tool that grows keener with constant use.“ (I 16). In solchen Fällen pflegt Rip das Weite zu suchen. Bei einem seiner Fluchten in das nahegelegene Catskill-Gebirge trifft er auf einige altertümlich gekleidete Gestalten, die einem Gemälde flämischer Meister entstiegen scheinen, Brantwein in gewaltigen Mengen trinken und wortlos Kegel spielen. Rip läßt sich nicht lange bitten, schließt sich ihnen an und schläft schließlich, übermannt vom Alkohol, ein. Als er am nächsten Morgen erwacht, sind seine nächtlichen Zechbrüder verschwunden. Mühsam und in ängstlicher Erwartung einer Strafpredigt durch Mrs. Van Winkle macht er sich an den Abstieg und kommt schließlich in seinem Dorf an, das ihm jedoch seltsam fremd dünkt – er kennt keinen der Bewohner mehr, sie tragen eine ihm unbekannte Tracht, sein Haus ist verfallen, ihm selbst ist über Nacht ein fußlanger Bart gewachsen, und seine geliebte Schenke ziert nicht mehr das Bild des englischen König George III., sondern eines anderen George, eines Generals namens George Washington. An den Tischen sitzen nicht mehr die vertrauten Dorfältesten, sondern hektisch diskutierende Bürger, die mit Begriffen um sich werfen, die Rip nicht kennt: „right of citizens – elections – members of congress – liberty – Bunker’s Hill – heroes of seventy-six – and other words, which were a perfect Babylonian jargon to the bewildered van Winkle.“ (I 32) Schließlich gibt sich Rip zu erkennen.

An dieser Stelle kippt der Tonfall der Erzählung, die sich bislang an der humorigen Indolenz ihres Protagonisten orientiert hatte. Als der Held bei Nennung seines Namens von den Dorfbewohnern auf ein jüngeres Ebenbild seiner selbst verwiesen wird, das pfeiferauchend und gelangweilt an einem Baum lehnt, ist es um Rips Fassung geschehen: „The poor fellow was now completely confounded. He doubted his own identity, and whether he was himself or another man.“ (I 36) Rip ist am Ende seiner Weisheit: da ist jemand, der in seiner Haut steckt, gestern war er noch er selber, dann schlief er ein, alles hat sich verändert, er ist vertauscht, und jetzt weiß er nicht mehr, wie er heißt und wer er ist. In dieser dramatischen Situation taucht als *deus ex machina* seine Tochter auf. In einer rührseligen Anagnorisszene klärt sich die Situation. In jener Nacht, die Rip auf dem Berge verschlafen hat, sind zwanzig Jahre vergangen; bei den Holländern, mit denen Rip kegelte und trank, handelte es sich um die seit 150 Jahren verschollene Mannschaft des Entdeckers Hendrick Hudson. Von Zeit zu Zeit sollen sie durch die Catskill-Berge geistern und mit ihren Kegeln bei Gewitter für Donner sorgen. In den 20 Jahren, die Rip verschlafen hat, wurde die Unabhängigkeit Amerikas proklamiert. Nur in der Nachricht, daß in dieser Zeitspanne auch sein zänkisches Eheweib

gestorben ist, „there was a drop of comfort, at least (...)“ (I 40) So kann Rip doch noch in der Kneipe einen beschaulichen Lebensabend genießen – „and was revered as one of the patriarchs of the village, and a chronicle of the old times, before the war.“ (I 42)

Vom Motiv des Zauberschlafs erzählt auch Tiecks spätrömantische Geschichte *Die Elfen*. Die achtjährige Marie, ein aufgewecktes Mädchen, lebt mit ihren Eltern auf einem bestens bestellten Pachtgut in einem fruchtbaren Landstrich. Bei einem Wettlauf mit einem Jungen aus der Nachbarschaft beschließt sie, eine Abkürzung durch den verrufenen düsteren Tannengrund zu nehmen, ein Ort „wie verbannt und verhext“ (T 166)⁷, in dem unheimliche Menschen hausen, die von den Bewohnern des schmucken Dorfes ängstlich gemieden werden. Doch als Marie ihre Scheu überwindet, offenbart sich ihr der düstere Ort als wunderbares Elfenreich: Sie schließt Freundschaft mit der entzückenden Zerina, einer kleinen Elfin, die sie mit den Schönheiten eines unterirdischen Wundergartens bekannt macht. Hier wachsen die Bäume in Sekundenschnelle und tragen die süßesten Früchte, bei seinen Tieren handelt es sich um zutrauliche Hündchen mit Glöckchen um den Hals, um süße Lämmchen mit weißem Fell und um Vögel mit goldener Federpracht. Die gesamte Artenvielfalt aus der Elementenlehre des Paracelsus scheint hier zuhause: Die Elfen aus den Blüten, die Undinen aus dem Wasser, die Sylphen aus der Luft, anmutige Seejungfrauen, erdige Gnomen, sylvestrische Luft- und salamandrische Feuerwesen.⁸ Alle sind sie allerliebste, alles tänzelt und spielt, singt und jubiliert, küßt und neckt, umhalst und liebkost sich – kurz: man glaubt sich in die Bilderwelt von Philipp Otto Runge versetzt. Spätestens wenn Zerina aus goldenem Samenstaub Pflanzen sät, die sofort Blüten treiben, und sich von den im Handumdrehn wachsenden Zedern in die Höhe heben läßt, während gleichzeitig andere Elfen und kindliche Genien sich am Stamm heraufhangeln und schwerelos wieder herabgleiten, ist der Bezug zu Runges Zyklus *Die Zeiten* offensichtlich.⁹ Die theosophische Zuversicht frei-

⁷ Ludwig Tieck: *Die Elfen*, in: L. Tieck.: *Werke in vier Bänden*, hrsg. von Marianne Thalmann, Band II, München 1978, S. 163–183. Nach dieser Ausgabe wird im laufenden Text parenthetisch mit vorangestelltem T zitiert.

⁸ Die Bedeutung der Elementenlehre von Paracelsus und Böhme für die Erzählung Tiecks stellt ausführlich dar: Hans Schumacher: *Narziß an der Quelle. Das romantische Kunstmärchen. Geschichte und Interpretation*, Wiesbaden 1977, v.a. S. 66–69.

⁹ Der überwältigende Eindruck, den Runges Zeichnungen, namentlich aus dem Zyklus *Die Schöpfung*, auf Tieck gemacht haben, ist bekannt. Vgl. v. a. Runges Brief an seinen Bruder Daniel vom 23. März 1803. In: Philipp Otto Runge: *Hinterlassene Schriften*, hrsg. von dessen älterem Bruder, 2 Bände, Hamburg 1840–41, Neudr. Göttingen 1965, Bd. I, S. 36. Runge selbst hat seine Bilder mit Sätzen

lich, die sich in Runges Bildern artikuliert – selbst dort, wo in ihnen die Gottverlassenheit der Welt zum Thema wird, illustriert das Bildervokabular auf dem Rahmen die Wiedervereinigung im Zeichen des Erlösergottes – kann Tiecks Erzählung nicht mehr teilen.¹⁰

Als schließlich der Vogel Phönix den König des Elfenreichs ankündigt, den kein Menschenkind sehen darf, muß Marie unter Tränen vom Elfenvolk scheiden und versprechen, keiner Menschenseele ein Wort von ihrem nächtlichen Abenteuer zu verraten. Zuhause angekommen, öffnet sie die Tür: „Hinter dem Tisch saß ihr Vater zwischen einer unbekannten Frau und einem fremden Jüngling“ (T 175) – die unbekannte Frau ist die vom Alter unkenntlich gewordene Mutter, der fremde junge Mann niemand anderes als der Kinderfreund, mit dem sie den Wettlauf austragen wollte. In der Nacht mit den Elfen hat Marie sieben Jahre ihres Lebens verloren, das achtjährige Kind ist über Nacht zu einem schönen, fünfzehnjährigen Mädchen herangewachsen. Mit einer der zumal in den Romanen der Aufklärung gerne kolportierten Geschichten vom fahrenden Volk, die das verirrte Kind mit sich nahmen, reimt man sich mehr schlecht als recht die lange Abwesenheit Maries zusammen. Bald heiratet Marie, gedrängt von den Eltern, den Freund aus Kindertagen und bringt schließlich auch ein Kind zur Welt, das sie im Angedenken an die Elfen „Elfriede“ nennt – ein sonderbares Kind, so altklug und schön wie die Elfen, das sich gerne abseits hält und alleine spielt, bis die Mutter hinter ihr Geheimnis kommt: Heimlich trifft sich Elfriede mit Zerina, dem Elfenmädchen, das schon die Spielgefährtin der Mutter war. Als ihr Mann das ihm verhaßte, „landsverderbliche“ (T 181) Volk des Tannengrundes vertreiben will, beschließt Marie, ihm das Geheimnis ihrer siebenjährigen Abwesenheit zu entdecken und zeigt ihm das Kind beim Spiele mit der Elfin. Doch hat sie damit einen Geheimnisverrat begangen, die Elfen verlassen das Land, Mißwachs und Elend setzen ein. „Elfriede (...) gedachte ihrer Gespielin [Zerina, H.R.B.] und so, wie die Blume sich neigte und welkte, so senkte sie auch das Köpfchen, und war schon vor dem Frühling verschmachtet. Marie (...) beweinte das entschwundene Glück. Sie verzehrte sich, wie ihr Kind, und folgte ihm in einigen Jahren.“ (T 183)

charakterisiert, die geradewegs aus Tiecks Erzählung entnommen sein könnten. Vgl. dazu auch Ingrid Kreuzer, *Märchenform und individuelle Geschichte* (wie Anm. 6), S. 125.

¹⁰ Zum theosophischen Bildprogramm Runges vgl. Werner Hofmann: *Runges Versuch, das verlorene Paradies aus seiner Notwendigkeit zu rekonstruieren*. In: Philipp Otto Runge, hrsg. von W. Hofmann. München und Hamburg 1977, S. 31-48.

Beide Erzählungen greifen auf ein verbreitetes Thema der einfachen Formen „Sage“ und „Märchen“ zurück: Cäsarius von Heisterbach erzählte schon im Mittelalter die Entrückungslegende vom schlafenden Mönchen. Die als Christen verfolgten Jünglinge von Ephesos schlafen ein, um nach siebenhundert Jahren – als die sogenannten Siebenschläfer – wieder zu erwachen. Im Umfeld der Kyffhäusersagen sucht der Ziegenhirt Peter Klaus ein verlorengegangenes Tier seiner Herde, landet in einer Höhle im Kyffhäuser, in der Kaiser Barbarossa und seine Ritter kegeln, und als er nach Hause kommt, sind zwanzig Jahre vergangen. Der Rattenfänger entführt die Kinder von Hameln auf Nimmerwiedersehen ins Berginnere. Tannhäuser verläßt im unterirdischen Palast der Venus in den Armen der Liebesgöttin seine Pflichten als Ritter. Dornröschen verschläft ihre hundertjährige Pubertät, bis der Kuß des Prinzen sie erweckt – eine Liste mit verwandten Motive ließe sich noch lange fortsetzen.¹¹ In Sage und Märchen jedoch kommt dem Zeitverlust eine didaktisch-warnende oder tröstlich-mythische Bedeutung zu. Der Verlust der Jahre straft den, der am Bibelwort zweifelte, daß vor dem Herren tausend Jahre sind wie ein Tag (Ps 90,4), oder sie entschädigen für das Mißgeschick der verlorenen Jahre – etwa durch die Aussicht auf die Rückkehr des guten Kaisers, der das Reich wieder einigen und ewigen Frieden stiften wird. Dornröschen und andere Siebenschläfer finden sich, kaum daß sie die Augen aufschlagen, in eine Welt zurückversetzt, die sie akzeptiert und liebt.¹² Dem stehen die düsteren Befunde der beiden romantischen Erzählungen gegenüber. Sie reagieren auf den Vergeschichtlichungsdruck der Moderne, indem sie an die Stelle leserlicher historischer Zeichen die unverständliche Chiffre eines Geschichtsausfalls setzen – und damit auf blinde Flecken der Aufklärungsphilosophie deuten: auf die Kontingenz der Natur, auf die unhintergehbare Fatalität des Selbst und auf die Desorientierungen eines Übergangszeitalters.

Gemeinsam ist beiden romantischen Erzählungen ein ähnlich narrativer Diskurs, der eher mit Rollen wie „Vater“, „König“, „streitsüchtige Ehefrau“ arbeitet als mit wirklich individualisierten Akteuren, um den Parabelcharakter der Geschichten hervorzuheben. Ebenfalls gemein-

¹¹ Vgl. Henry A. Pochmann: Irving's German Sources in 'The Sketch-Book'. In: *Studies in Philologie* 27 (1930), S. 477-507;.

¹² Vgl. Leslie A. Fiedler: *Die Rückkehr des verschwundenen Amerikaners*, Frankfurt/Main 1968, S. 64. Zur immensen Bedeutung von Irvings Erzählung für die amerikanische Literaturgeschichte vgl. auch das Nachwort von Walter Pache: *Rip van Winkles Geheimnis* (wie Anm. 7), S. 53-64, hier v.a. S. 61f.

sam ist beiden Erzählungen auf der Ebene des Wortlauts eine auffallende Dreigliedrigkeit: der erste Teil enthält die Beschreibung einer spätf feudalen Idylle – die behäbige Kolonialzeit bei Irving, ein diffuses Spätmittelalter bei Tieck –, Vergangenheiten, in denen jedoch erste Anzeichen der Moderne sichtbar werden. Der zweite Teil beschreibt die Begegnung mit dem Wunderbaren, der dritte die Rückkehr in die Welt des Alltags. In Tiecks Erzählung schließt sich an das triadische Schema noch eine zusätzliche Koda an. Die Übergänge von einem Erzählabschnitt zum nächsten werden jeweils durch ein Wunder in Gang gesetzt: am Übergang vom ersten zum zweiten Teil ist es das Wunder der Epiphanie, die Erscheinung der Elfen bzw. der holländischen Geister, am Übergang vom zweiten zum dritten Teil ist es das Wunder der fatalen Zeitbeschleunigung: die skeptischen Figuren der Erzählung werden konfrontiert mit dem Wunder einer außer Kraft gesetzten Zeit. Jedes dieser beiden Wunder ist metaphorisch mit dem Mythos des Paradieses verbunden: die Epiphanie scheint Einlaß ins Paradies zu gewähren, das Wunder der Zeitbeschleunigung ist gleichbedeutend mit der Vertreibung aus dem Paradies.¹³ Allerdings wird in offensichtlicher Revision des Genesis-Bericht der Einlaß ins Paradies aufgrund einer Verbotsübertretung gewährt, während die Vertreibung aus dem Paradies die Protagonisten unverschuldet trifft. Und schließlich sind den drei Abschnitten jeweils unterschiedliche Vorstellungen von Zeit zugeordnet: Der erste ist gekennzeichnet vom trägen Fluß der Zeit, der zweite spricht vom Aussetzen der Zeit, einem Zustand phantastischer Zeitlosigkeit, der dritte schließlich beschreibt Geschichte als Erfahrung einer Beschleunigung der Zeit, die zum Zeitverfall wird und bei Tieck eine fast apokalyptische Dimension erreicht.

Im jeweils ersten Abschnitt der beiden Erzählungen werden patriarchalische Idyllen beschrieben, in die neue Normen wie Leistung, Fleiß und ökonomischer Erfolg beunruhigende Akzente setzen. Der häufigste Begriff in Irvings Erzählung ist „change“ – bereits der dritte Satz schlägt mit der dreifachen Variation des Begriffs, der deutlich im Kontrast steht zur Monotonie des Immergeleichen, den Ton der Erzählung an: „Every change of season, every change of weather, every hour of the day produces some change in the magical hues and shapes of these mountains (...).“ (I 8)¹⁴ Erkennbar schwer tun sich mit

¹³ Vgl. Philip Young: *Fallen from Time: The Mythic Rip van Winkle*. In: *Kenyon Review* 22 (1960), S. 547-573.

¹⁴ Vgl. auch Klaus Lubbers: *Irving: Rip van Winkle*. In: *Die amerikanische Kurzgeschichte*, hrsg. von Karl Heinz Göller und Gerhard Hoffmann. Düsseldorf 1972, S. 25-35, hier S. 24.

diesen neuen Normen die Protagonisten der Erzählungen: Marie, das spielende Kind, und der einfältige, der Arbeit abgeneigte Rip, auch er im Herzen noch ein Kind, träumen sich hinaus aus den Zumutungen des profanen Lebens und der unerbittlichen Beschleunigung der Zeit – eine gefährliche Sehnsucht nach dem Wunderbaren, die der Begriff der Regression vielleicht einseitig, aber nicht falsch charakterisiert.¹⁵

Auf Regression steht in der bürgerlichen Gesellschaft die Todesstrafe. Zumindest weisen Theorien der bürgerlichen Gesellschaft ihren Subjekten nach, daß die Verweigerung der Individuation und die Sehnsucht nach einem Stadium entwicklungsloser, zeitunempfindlicher Immergleichheit im Tode garantiert ans Ziel gelangt. Der kritischen Sicht auf die Gefahren der Regression tragen die beiden Erzählungen durch eine Perhorreszierung der wunderbaren Idyllen Rechnung. In den Augen der nicht von Tagträumen verblendeten Bürger erscheinen das Elfenreich und das Tal im Catskill-Gebirge keineswegs als Wunderreiche, sondern als *loci terribiles*: die von Nebel verhangenen Gipfel der Catskill-Berge, wo Hendrik Hudson und seine Kumpane hausen, erscheinen aus der Ferne als ein unzugänglicher, numinoser Ort: „But sometimes, when the rest of the landscape is cloudless, they will gather a hood of gray vapors about their summits, which, in the last rays of the setting sun, will glow and light up like a crown of glory.“ (I 8) Die Zauberwelt Tiecks liegt verborgen hinter „dunklen Tannenbäumen“ (T 166), bevölkert von „abscheulichen Weiber in zerlumptem Anzuge“ (T 166) und „häßlichen und schmutzige Kinder“ (T 166). Für Martin, den Vater, besteht kein Zweifel: es handelt sich um „Zigeunervolk, die in der Ferne rauben und betrügen und hier vielleicht ihren Schlupfwinkel haben.“ (T 166). Der Nonkonformismus der Phantasie nimmt in der Wahrnehmung braver Bürger die Gestalt sozialer Devianz an. Schon Friedrich Schlegel hatte gespottet, daß der Begriff des Romantischen gerne mit dem des „Polizeywidrigen“ zusammenfalle.¹⁶ Bei Tieck erscheint das Wunderbare gewiß nicht zufällig in der Physiognomie jener Ethnie, der man seit alters-

¹⁵ Die ältere Germanistik bemüht für diesen Sachverhalt gerne das Konstrukt vom „Ergründen einer dämonischen Natur“ oder von der Rückkehr in den „geheimen Grund des Lebens“. Vgl. etwa den Art. *Kunstmärchen* in Merker-Stammler: *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, 4 Bände, Berlin 1958ff, Bd. II, S. 909-911, hier S. 910, oder Schumacher, *Narziß an der Quelle* (wie Anm. 9), S. 68.

¹⁶ Vgl. dazu Ingrid und Günter Oesterle: *Die Affinität des Romantischen zum Zigeunerischen oder die verfolgten Zigeuner als Metapher für die gefährdete romantische Poesie*. In: *Hermenautik – Hermeneutik: literarische und geisteswissenschaftliche Beiträge zu Ehren von Peter Horst Neumann*, hrsg. von Holger Helbig u.a., Würzburg 1996, S. 95-108.

her das Vagantenhafte, Nomadisierende und Kriminelle zuschreibt, bei Irving in den gespenstisch schweigenden alten Holländern, die das Kegeln in der Gebirgssenke wie ein düsteres liturgisches Ritual praktizieren.

Allerdings kann auch der für das Wunder empfänglichen Wahrnehmung Maries und Rips nicht entgehen, daß im Zauberreich nicht nur die Freude regiert. Die barschen Anweisungen der holländischen Geister erfüllen Rip „with fear and trembling“ (I 24). Im Elfenreich sorgt eine feudale Hierarchie mit Königen und Fürsten für Zucht und Ordnung. Den König darf niemand sehen, Verbotsübertretungen werden nicht geduldet, und für den Geheimnisverrat von Marie muß Zerina „die größten und schmerzhaftesten Strafen aushalten“ (T 182) – keine Spur also von archaischem Gemeinschaftsfrieden. Die Flucht vor Mediokrität und Philistertum endet bei der Wiederkehr vorbürgerlicher Verhältnisse – die romantische *laudatio temporis acti* formuliert eben auch, entsetzt von den bodenlosen Konsequenzen autonomen Denkens, die Sehnsucht nach einer autoritären Welt, die dem einzelnen die Last der Selbstverantwortung wieder abnimmt. Andererseits hat selbst das Reich des Wunders sich bereits an die geschmähete Ökonomie der Moderne prostituiert. Der Metallfürst, „ein eingeschrumpfter Mann“ (T 170), ist schlecht auf den Müßiggang zu sprechen und kommandiert eine Schar „verdrüßlicher“ (T 170) Zwerge, die „höckricht und krummbeinicht, mit langen roten Nasen, schwer und vornübergebeugt“ (T 170), Säcke mit Goldstücken schleppen müssen.

Im Sinne einer Regression hat auch Leslie A. Fiedler in seinem opus magnum *Love and Death in the American Novel* die Figur des Rip van Winkle gedeutet. Irvings Erzählung „bezeichnet die Geburtsstunde der amerikanischen Imagination, und es paßt durchaus, daß diese erste, erfolgreiche einheimische Legende die Flucht eines Träumers vor dem zänkischen Weib (...) behandelt – eine Flucht in die Berge, weg von der Gegenwart, weg von den monotonen häuslichen und bürgerlichen Pflichten zu den wackeren Kumpanen und dem magischen Fläschchen Bier. Seitdem ist die typische männliche Hauptfigur [der amerikanischen Literatur, H.R.B.] ein Mann auf der Flucht, in den Wald oder aufs Meer gehetzt, den Fluß hinunter oder in den Kampf – ganz gleich wohin, wenn er nur der ‚Zivilisation‘ entkommen, d.h. dem Gegenüber von Mann und Frau.“¹⁷ Rip van Winkle steht am Beginn jener literarischen Tradition, die sich ihre

¹⁷ Leslie A. Fiedler: *Liebe, Sexualität und Tod. Amerika und die Frau*. Frankfurt/Main, Berlin 1987, S. S. 11.

populärsten Gestalten grundsätzlich frauenlos vorstellt: man denke an Kapitän Ahab in Melvilles *Moby Dick*, an den Waldläufer *Natty Bumppo* in Coopers *The Last of the Mohicans* oder auch an Chanderlers Philip Marlowe.

II.

Besonders anfällig für die Verlockung der Regression sind die beiden Protagonisten der Erzählungen, Rip und Marie, wegen ihrer Kindlichkeit und ihrer Einfalt. Die Mythologie der Romantik hatte das Kind bekanntlich als Träger einer noch geeinten Zweiheit entdeckt: „das Kind ist die schönste Menschheit selbst,“¹⁸ heißt es programmatisch bei Wackenroder. Solange Kinder von den Zwängen der Zivilisation und des Erwerbslebens freigestellt bleiben, erschließt sich ihrem unverbildeten Gemüt auch das Wunderbare – diese Überlegung steht im Zentrum des romantischen Kindheitsbildes, das sich vor allem Rousseau und seiner Vorstellung einer ‚negativen‘ Erziehung verpflichtet fühlt.¹⁹ „Darf ich nun“, hatte Rousseau in seinem *Émile* gefragt, „die wichtigste und nützlichste Regel jeder Erziehung aufstellen? Sie heißt nicht: Zeit gewinnen, sondern Zeit verlieren.“²⁰ Kinder wiederholen in der Perspektive der Romantiker in ihrer Ontogenese die frühen Stadien der menschlichen Phylogenese; deshalb sind mythisches Denken und eine magisch-animistische Wirklichkeitsauffassung, die dem zur Zivilisation dressierten Erwachsenen abhanden gekommen sind, in der Phantasie der Kinder noch lebendig. Die kindliche Lebenswelt erscheint als Residuum all jener Kräfte und Begabungen, deren Überwindung oder gar Zerstörung die Existenzvoraussetzung des eigenen Zeitalters ist. Das romantische Credo, das der kindlichen, unverdorbenen Schönheit den Vorzug gibt vor dem Nutzen, der verhaßten Ökonomie, hat Tiecks Erzählung der kleinen Elfriede in den Mund gelegt. „Wie herrlich der blühende Apfelbaum mit seinen rötlich aufgequollenen Knospen! (...) dann kommt

¹⁸ Zit. nach Schumacher, Narziß an der Quelle (wie Anm. 9), S. 67.

¹⁹ Vgl. Hans-Heino Ewers: Kindheit als poetische Daseinsform. Studien zur Entstehung der romantischen Kindheitsutopie. Herder, Jean Paul, Novalis und Tieck, München 1989. Ewers hat in seiner großen Untersuchung gezeigt, wie sich die Idealisierung der Lebensphase der Kindheit im Zeitalter von Aufklärung und Romantik als bestimmendes Paradigma herausbildet.

²⁰ Jean-Jacques Rousseau: *Emil oder über die Erziehung*, hrsg. von Ludwig Schmidts. Paderborn, München, Wien, Zürich 1989, S. 72; vgl. dazu auch Rolf-Peter Janz: Bilder der Kindheit und Jugend in den Romanen des Novalis. In: *Aurora* 54 (1994), S. 106-118.

die Sonne, die Blüte geht so leutselig auf, und da steckt schon der böse Kern drunter, der nachher den bunten Putz verdrängt und hinunterwirft; (...) er muß im Herbst zur Frucht werden. Wohl ist ein Apfel auch lieb und erfreulich, aber doch nichts gegen die Frühlingsblüte: so geht es mit uns Menschen auch: ich kann mich nicht darauf freuen, ein großes Mädchen zu werden.“ (T 179) Wohl gemerkt: Dieses Plädoyer für die Schönheit wird von einem Kleinkind vorgetragen, dem ein früher Tod beschieden ist – es formuliert selbst die ästhetizistische Rechtfertigung seines Sterbens. Das wiederum rückt das Kindheitsbild seines Autors ins Zwielficht.

Die kompensatorische Funktion des romantischen Kindheitskultes ist offensichtlich. In den Kindern kommt zur Anschauung, was die Gegenwart eingebüßt hat. Das Bild glücklich spielender Kinder macht die wachsende Rationalisierung der Lebensbereiche psychisch erträglich. Die Kinder, die in Tiecks Erzählung oder auf den Bildern Runges springen und toben, von Erwachsenen allenfalls gemahnt, aber an nichts gehindert, genießen ihre Kindheit nach der romantischen Devise, daß der Ernst des Lebens sie noch früh genug verkümmern werde. Allerdings hinterläßt die Belastung der Idee von Kindheit mit geschichtsphilosophischen Hoffnungen Spuren am Bild der Kinder – die Kinder der romantischen Prosa sind auf andere Weise nicht minder dressiert und abgerichtet als die von der aufklärerischen Pädagogik traktierten Geschöpfe. Die puppenhaften Kinder bei Tieck mit ihren beständigen Liebkosungen verraten nicht weniger als die fleischigen Geschöpfe auf den Bildern Philipp Otto Runges die ideelle Nötigung, der sie ausgesetzt wurden. Die Gewalttätigkeit einer bizarren ästhetischen Forderung nach kindlicher Autonomie und polymorpher Sinnlichkeit rächt sich in den deformierten Kinderkörpern Runges und in ästhetischen Imaginationen, die gelegentlich die Grenze zur Pädophilie streifen: „Plötzlich kamen aus allen Kanälen und aus dem See unendlich viele Kinder auftauchend angeschwommen (...); zwischen den Kleinen bewegten sich schwimmend die schönsten Frauen, und oft sprangen viele Kinder zu der einen oder der anderen, und hingen ihnen mit Küssen um Hals und Nacken.“ (T 171)

Allerdings ist es nicht allein ihr Kindsein, was Marie zur Wahrnehmung des Wunderbaren befähigt – sie und Rip sind auch durch ihre Namen als wunderbare, auserwählte Gestalten markiert: Maries Name bringt das Motiv der unbefleckten Empfängnis in Erinnerung – in der Gestalt Elfriedes, die nicht die Züge des Vaters, sondern die der Elfen trägt, greift die Erzählung auf dieses Motiv zurück. Rips Name schließlich läßt sich lesen als Akrostichon der Grabinschrift

„Requiescat in Pace“ oder auch des englischen „rest in peace“²¹ – das am Beginn der Erzählung, gewiß nicht zufällig, dem legendären Peter Stuyvesant nachgerufen wird: „good Peter Stuyvesant, may he rest in peace“ (I 8). Als Träger solcher Namen sind die Protagonisten für die mythische Erfahrung des Zauberschlafs prädestiniert. Die Sehnsucht nach Regression folgt dem biblischen Vorbild der Sehnsucht nach Erkenntnis: Trotz des Verbots der Eltern wählt Marie den Weg durch den Tannengrund, trotz der Drohungen seines Hausdrachens schleicht Rip sich in die Berge. In strikter Parallelität zum paradiesischen Sündenfall wird diese Verbotsübertretung ins Bild gesetzt: Marie beißt in den Apfel, den Zerina ihr reicht „und fand die Früchte so süß, wie sie noch keine geschmeckt hatte“ (T 168), und Rip, „naturally a thirsty soul“ (I 24), gibt der Verlockung des Wacholderbranntweins nur zu gerne nach.

III.

Das Universum des Wunders, das die beiden Helden im zweiten Abschnitt der Erzählung betreten, ersetzt lineare Zeitvorstellungen durch das Modell zyklischer Wiederkehr und zweckbestimmte Effizienz durch nutzloses Spiel. Daß sich Marie und Elfriede unbeschwert mit den Elfenmädchen vergnügen, Rip hingegen mit seinen rauen Männerfreunden, zeigt, daß im Nirwana regressiver Weltflucht keine Individuation bekannt ist, und deshalb auch nicht deren prekärste Konsequenz: die konfliktbeladene Begegnung mit dem anderen Geschlecht. Zum regressiven Phantasma gehört schließlich auch, im Gegensatz zur selektiven Sinneswahrnehmung effizienter Leistungskultur, eine gleichermaßen egalisierende wie totalisierende sinnliche Weltwahrnehmung: das Wunderreich ist ein Universum voller Farben und Gerüche, eine fast psychodelische Halluzination von rauschenden Farben, klingenden Bildern und tönenden Formen, eine Phantasie, in der die zivilisationsgeschichtlich gebotene Ausdifferenzierung und Hierarchisierung der Sinnesempfindungen wieder aufgelöst und zurückverwandelt wird in eine synästhetische Universalempfindung. Rips Zauberwelt mit ihren finsternen Gesellen und der düsteren Kulisse der Berge erinnert hingegen eher an die fahle Szenerie eines Alptraums. Gleichwohl hat auch sie ihr eigenes utopisches Potential – Männer wie Tannhäuser wurden von verführerischen Frauen entrückt, die ein Höchstmaß an

²¹ Vgl. dazu Klaus Lubbers, Irving: Rip van Winkle, (Wie Anm. 15), hier S. 27; als erster hat auf die Bedeutung des Namens hingewiesen: G. Wetzel: Irving's 'Rip van Winkle'. In: Explicator 10 (1952), S. 54.

sexueller Lust versprochen. Für Rip hingegen ist nichts mit der Lust zu vergleichen, sich in der Gesellschaft wortkarger Männer zu betrinken.²²

Die Welt des Wunders ist vor allem durch das Element des Spiels gekennzeichnet. Zwecklosigkeit ist das Wesen des Spiels und damit empfiehlt es sich als Gegenmodell zur Welt des Nutzens und der Arbeit: Die Elfenkinder spielen mit den Lämmern, statt sie zu scheeren, verschenken die gesammelten Blumen statt sie zu verkaufen, und die alten Flamen in Irvings Erzählung kegeln um die Wette – sie alle folgen dem Inbegriff des Spiels: seiner Zwecklosigkeit.²³ Kaum sind die Kegel gefallen, werden sie erneut aufgestellt und das Spiel beginnt da capo. Rip im Catskill-Gebirge und Marie im unterirdischen Reich der Elfen erleben eine Intensivierung ihrer Glücksphantasien: das Kegeln und Saufen mit den Kumpanen hebt Rips Schwadronieren und Trinken in der Orts- schänke ins Mythische – die Allegorie eines männerbündischen Tagtraums. Maries Tändelei mit den Elfen ist unschwer als Erfüllung des Traums vom immerwährenden Spiel zu begreifen – die „allegorische Gestaltung des Kindheitsparadieses“,²⁴ in dem die Zeit nicht vergeht. Im biologischen Reifungsprozeß des Menschen wiederholt sich für die Elfin Zerina das Drama der Zivilisation: „Ihr Menschen wachst zu bald auf und werdet so schnell groß und vernünftig; das ist recht betrübt: bliebest du doch so lange ein Kind wie ich.“ (T 179) Die Konsequenzlosigkeit des Spiels, seine absichtslose Subjektivität, das phantasierende Weiter-spinnen nutzloser Arabesken werden der Mühsal und dem Verzicht kontrastiert, die der Alltag dem bürgerlichen Subjekt abverlangt. Im Elfengarten sind die Grenzen von Zeit und Raum unbekannt: „Wie kommt es nur“, fragte Marie, daß wir hier innerhalb so weit zu gehen haben, da doch draußen der Umkreis nur so klein ist?“ (T 172) Das Zauberreich der Regression, der „egozentrische Aktionsraum“²⁵ der

²² Vgl. Fiedler., Die Rückkehr (wie Anm. 13), S. 64.

²³ Schiller, ein skeptischer Theoretiker der Zivilisation, hat sich in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung gerade von der Zwecklosigkeit des Spiels, der unangestregten Exuberanz der Phantasie, einen veredelnden Einfluß für die Kultur erhofft. Zwischen Scylla und Charybdis einer dumpfen Naturnotwendigkeit und der grausamen Lebensegalisierung der Zivilisation sollte das Spiel einen vermittelnden, dritten Zustand herzustellen erlauben. Zu den Absichten, aber auch den Aporien und Äquivokationen dieses Unternehmens vgl. den Beitrag von Rolf-Peter Janz in: Schiller-Handbuch, hrsg. von Helmut Koopmann in Zusammenarbeit mit der Deutschen Schillergesellschaft Marbach. Stuttgart 1998, S. 610-626.

²⁴ Peter Wesolcek: Ludwig Tieck oder Der Weltumsegler seines Innern. Wiesbaden 1984, S. 147.

²⁵ Gerburg Garmann: Die Traumlandschaften Ludwig Tiecks. Traumreise und Individuationsprozeß aus romantischer Perspektive. Opladen 1989, S. 92.

Tagtraumphantasie ist ein Reich ewigen Frühlings und Sommers. Das Spiel erlaubt die Erfahrung von zeitlichem Stillstand bei größter Intensität des Erlebens, von Dauer ohne Vergänglichkeit, von Dynamik ohne Wechsel, was dem geheimnisvollen *nunc stans*-Erlebnis der christlichen Mystiker nahekommt. Die Zauberwelt der Romantik kennt keine Beschränkungen, keine Schatten, keine Müdigkeit, kein Altern – in ihr ist die Herrschaft der Zeit abgesetzt, oder, um es in den Worten des von der Romantik hochgeschätzten Mystikers Jacob Böhme zu sagen: „Was ewig ist, in dem ist keine Zeit.“²⁶

Andererseits lassen sich die Erlebnisse Maries und Rips auch als Sozialisationsgeschichten begreifen, die dem Modell einer Initiation nachgebildet sind. Der Aufenthalt im Zauberreich stellt so gesehen nicht nur eine Flucht aus einer rigiden sozialen Ordnung in das Reich verantwortungslosen Spiels dar, sondern dient als *rite de passage* dazu, die adoleszenten Protagonisten auf den Ernst des Lebens vorzubereiten.

Initiationen verlaufen in den meisten Kulturen nach einem ähnlichen Schema: nach einer Vorbereitung durch Riten wie Fasten oder Waschungen begibt sich der Proband an einem abgegrenzten Ort, verbleibt dort in einem Intervall der Ort- und Zeitlosigkeit, muß Mutproben überstehen, sich Prüfungen unterziehen, und wird, wenn er diese bestanden hat, mit einem geheimen Wissen vertraut gemacht und in die Gemeinschaft der Erwachsenen aufgenommen.²⁷ Die auffallende Gliederung beider Erzählungen in drei Abschnitte entspricht also nicht nur dem triadischen Modell der christlichen Eschatologie, sondern wiederholt auch den charakteristischen dreistufigen Verlauf von Initiationen: die Trennung vom Alltag, den Eintritt in einen sakralen Raum als Simulation eines sozialen Todes bzw. des Abschieds von einer Lebensphase und die Rückkehr des veränderten, gereiften Probanden in die Alltagswelt.²⁸ Der Aufenthalt unter Tage im Elfenreich,

²⁶ Zit. nach Schumacher, Narziß an der Quelle (wie Anm. 9), S. 66.

²⁷ Die klassische Studie dazu: Arnold van Gennep: *Les Rites de passage*, Paris 1909; vgl. auch Edmund Leach: *Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge*. Frankfurt/Main 1978; Viktor Turner: *Das Ritual: Struktur und Antistruktur*. Frankfurt/Main, New York 1989.

²⁸ Zur Übereinstimmung von Initiationsritualen und dem romantischem Roman Jean Pauls vgl. Heinz Schlaffer: *Jean Pauls Mysterien*. In: Jean-Paul-Jahrbuch 1997/98, S. 33–45. Schlaffers Ausführungen freilich haben ihre Pointe darin, daß sie strukturelle Analogien zwischen den Erlebnissen des Neophyten im Individuationsprozeß und der ästhetischen Erfahrung des Romanlesers feststellen, während es in den hier untersuchten Erzählungen ausschließlich um den sozialen Ertrag der Initiationszeremonien geht. Die pädagogische Dimension der „Kindheitshöhle“ in *Die unendliche Loge* und die skurrilen Modelle der pädagogischen Isolierung von Kleinkindern

in einem exterritorialen Ort, stellt für Marie – nicht anders als etwa auch der Aufenthalt Gustavs in einer unterirdischen Höhle in Jean Pauls Roman *Die unsichtbare Loge* – einen rituellen Tod dar. An diese Dimension des abgesonderten Lebens erinnern auch noch die Aufnahmezeremonien von Geheimbünden, wenn sie den Initianden in einen Sarg legen, aus dem der Neophyt – wörtl.: die neue Pflanze – zu neuem sozialen Leben erwacht.²⁹ Simone Vierende hat in ihrem Buch *Rite roman initiation* darauf hingewiesen, daß Initiationen in einer stabilen religiösen Gemeinschaft unverzichtbare Rituale darstellen, die eine Integration all jener Lebensäußerungen erlauben, die Ordnung und Kontinuität des Gemeinschaftslebens garantieren. Ausgehend von diesen Überlegungen hat Hans Schumacher das Kunstmärchen unter dem Gesichtspunkt einer glücklich vollzogenen Initiation charakterisiert: „Krisenhafte Übergänge erhalten Form und Ordnung (...) Vor allem vermitteln Initiationsrituale in einem dramatischen Szenarium (...) das existentielle Erlebnis von Angst, Einsamkeit, Tod und die Überwindung dieser negativen Momente in einem ekstatischen Erlebnis des unsterblichen Leben (...) Der Initiand tritt aus dem unverantwortlichen Dasein des Kindes heraus, und er gewinnt Weisheit: er befreundet sich mit dem Tod.“³⁰ Ein besonderes Wissen haben die Elfen auch Marie anvertraut – es ist offensichtlich das gleiche Geheimnis, in das auch die Neophyten bei den eleusinischen Mysterien der Antike eingeweiht wurden: Das Wissen um die Unzerstörbarkeit des Lebens. Was in Eleusis wohl im schlichten Symbol einer Ähre vermittelt wurde, erscheint in der farbensüchtigen romantischen Prosa Tiecks im mythischen Bild des Vogels Phönix und seiner zyklischen Wiederkehr: „Wenn er sich alt fühlt, trägt er aus Balsam und Weihrauch ein Nest zusammen, zündet es an und verbrennt sich selbst, so stirbt er singend, und aus der duftenden Asche schwingt sich dann der verjüngte Phönix mit neuer Schönheit wieder auf.“ (T 174)

im Kontext herrnhuterischer Pädagogik untersucht der aufschlußreiche Beitrag von Reihard Heinritz: „Kindheitshöhle“. Über Jean Pauls Roman *Die unsichtbare Loge*. In: Jean-Paul-Jahrbuch 1999, S. 156-169. Der Auftrag der Mystagogen bei Jean Paul besteht jedoch weniger darin, dem Zögling beim Durchbruch zu einer neuen Lebensphase beizustehen, vielmehr diese Entwicklung zu verlangsamen, den „Knospengarten seiner Kräfte vor frühzeitiger Morgensonne und schnellem Aufspringen“ zu bewahren. (S. 163, A. 14)

²⁹ Vgl. dazu Heinz Schlaffer, Jean Pauls Mysterien (wie Anm. 29), S. 34.

³⁰ Hans Schumacher: Bemerkungen zu Initiationsstrukturen in Märchen und phantastischer Erzählung. In: Phantasie und Phantastik, hrsg. von Hans Schumacher, Frankfurt/Main 1993, S. 19-42, hier S. 33f

Mircea Eliade hat in seinen Schriften gezeigt, wie bei Initiationen unterschiedlicher Kulturen regelmäßig ähnliche symbolische Handlungen vollzogen werden: der Initiand muß Wasser auf schwankenden Brücken überqueren, muß Schwellen übertreten und im Wasser einen symbolischen Tod erleiden.³¹ Marius Weg in den bedrohlichen Tannengrund, vorbei an dem gefährlichen Hund, der Aufenthalt unter Tage, die Belehrungen durch Elfen und Gnome, das Laufen über Brücken und Stege – all das zitiert Stationen einer Initiationsreise. Ihr Aufenthalt im unterirdischen Höhlenreich „entspricht dem *regressus ad uterum*, wie ihn Initiationszeremonien gerne als Aufenthalt in Erdgrotten, im Bauch großer Tiere oder Meeresungeheuer, in der Initiationshütte, im Sarg, im Ei etc. feierlich“ durchspielen.³² Die Idee von der Produktivität eines Aufenthalts unter der Erde, den die romantische Prosa immer wieder im Motiv des Abstiegs in Höhlen, Grotten und Bergwerke durchspielt, verdankt sich der Überzeugung einer besonderen Wärme, die gerade dort herrscht, wo das Augenlicht nicht hinlangen kann. In seiner *Psychoanalyse des Feuers* hat Gaston Bachelard diese vom Erdinnern ausgehende Faszination beschrieben: „Im Inneren sind die Keime; im Inneren ist das zeugende Feuer. Was keimt, brennt. Was brennt, keimt.“³³ Zauberkunststücke wie die Elfen beherrschen in der romantischen Prosa deshalb auch andere Wesen, die im Inneren der Erde zuhause sind, wie etwa der Blumengärtner in der Märchenhöhle bei Novalis: „Der Blumengärtner trat aus der Reihe, holte einen Topf voll Feuer und säte glänzenden Sonnenstaub hinein. Es währte nicht lange, so flogen Blumen empor.“³⁴

Der Triumph der zyklischen Zeitvorstellung, dessen Zeuge Marie und Rip werden, empfiehlt ein archaisches Deutungsmuster, in dem die Natur sich die von der Geschichte entwendete Zeit zurückerobert und wieder in den Naturkreislauf von Werden und Vergehen eingliedert. In Initiationsprozessen durchläuft der Proband keine allmähliche Reifung, sondern erfährt in einem Jetzt, in einer Augenblickserfahrung, das Ende eines Zustandes des Nichtreifseins, die jähe Verwandlung seines bislang unschuldigen Kindseins. Auch die beiden romantischen Protagonisten nehmen Zeit nicht in kontinuierlicher Ent-

³¹ Vgl. Mircea Eliade. Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Hamburg 1957, v. a. S. 110-119.

³² Peter von Matt: Verkommene Söhne, mißratene Töchter. Familiendesaster in der Literatur. München, Wien 1995, S. 290.

³³ Gaston Bachelard: *Psychoanalyse des Feuers*. München 1985, S. 56.

³⁴ Novalis: Heinrich von Ofterdingen. In: Werke, Tagebücher und Briefe, hrsg. von Hans Joachim Mähl und Richard Samuel. Bd. 1, München 1978, S. 357.

wicklung wahr, sondern nur als Dauer und Sprung. Rips Abenteuer wäre in diesem Sinne als typisches Ritual einer Mannbarmachung zu interpretieren,³⁵ während sich in Maries Erlebnissen die Elemente einer weiblichen Pubertätsinitiation abbilden. Für eine solche Deutung spricht ihr Verhalten nach ihrer Rückkehr: das Kind ist zum Mädchen gereift, die gräfliche Herrschaft „bewundert ihre gute Erziehung, denn sie war bescheiden, ohne verlegen zu sein, sie antwortete höflich und in guten Redensarten auf alle vorgelegten Fragen.“ (T 176) Die zauberhafte Pädagogik der Elfen zeitigt offenbar die gleichen Ergebnisse wie ein konventioneller Schulunterricht auch. Ihre einst muntere, kindliche Art hat Marie jetzt durch eine Stimmung ersetzt, die den romantischen Zeitgenossen fast unweigerlich im Angesicht der Verfallszeit ergreift: Melancholie. „Sie blieb still und ernst. So schön auch alles war, was sie umgab, so kannte sie doch etwas Schöneres, wodurch eine leise Trauer ihr Wesen zu einer sanften Schwermut stimmte.“ (T 177) Von ihrer Kindlichkeit ist Marie gründlich kuriert.

Die Deutung der beiden romantischen Erzählungen als Initiationsgeschichten entrückt sie der plakativen und schematischen Entgegensetzung zur Aufklärung. So besehen, bestreiten sie nicht länger die Notwendigkeit von Anpassung und Integration; sie erzählen vielmehr davon, wie sich die Protagonisten in resignierter Anerkennung der Verhältnisse von ihrer Kindheit verabschieden – freilich beschreiben sie diesen Abschied als unersetzlichen Verlust.

IV.

Den dritten Textabschnitt, die Rückkehr in die Welt der Zivilisation, nehmen beide Erzählungen zum Anlaß einer mißvergnügten kulturphilosophischen Stellungnahme. Als romantische Texte müssen die beiden Erzählungen gewissermaßen aus Gründen der Selbstachtung das pragmatische Zugeständnis an den Geist des Fortschritts, das sie sich als Sozialisationsgeschichten abgerungen haben, wieder revidieren. Dabei kommt ihnen eine für jede Initiation konstitutive Erfahrung zugute: Wer durch die Initiation ein anderer wird, dem erscheint die bislang vertraute Welt fremd: „Das Haus [der Eltern, H.R.B.] dünkte ihr klein

³⁵ Daß diese Initiation im wesentlichen in der Einübung des Trinkens besteht, gewinnt vor dem Hintergrund der amerikanischen Grenzerfahrung seine besondere Bedeutung: Gegen die beiden mythischen Gegner des weißen Mannes, gegen die Frauen und die Indianer, hilft der Alkohol als mächtige Waffe. Er erlaubt die Flucht vor den Frauen und er tötet die Indianer („Feuerwasser“). Vgl. dazu Fiedler, Rückkehr (wie Anm. 13), S. 65.

und finster, sie verwunderte sich über ihre Tracht, die reinlich und einfach, aber ganz fremd erschien.“ (T 176) Die Begegnung mit dem wirklichen Zauber hat der Realität allen Zauber entzogen. Zu dieser ernüchternden Einsicht der Sozialisationsgeschichten gesellt sich eine von der romantischen Poetik inspirierte soziologische Beobachtung: Wer mit dem Geheimnis in Berührung gekommen ist, bleibt von ihm gezeichnet zurück. Die beiden Heimkehrer aus dem Zauberland werden nicht so sehr als initiierte Gemeinschaftsmitglieder begrüßt, sondern eher als stigmatisierte Wesen wahrgenommen. Rip, der verwahrlost, mit fußlangem und verfilztem Bart in die Zivilisation zurückkehrt, trägt schon in seinem äußeren Erscheinungsbild seine soziale Devianz zur Schau. Die wunderbaren Veränderungen von Marie werden von den Eltern und dem Jugendfreund zwar mit bemerkenswerter Fassung registriert, dann aber doch mit einer Geschichte überspielt, als gelte es, einen Skandal zu verbergen: „Man lege ihr fast die Erzählung in den Mund, daß sie sich verirrt habe, auf einen vorbeifahrenden Wagen genommen, und an einen fremden Ort geführt sei (...). ‚Laßt alles gut sein‘, rief die Mutter; ‚Genug, daß wir dich nur wiederhaben, mein Töchterchen, du meine Einzige, mein Alles.‘“ (T 176)

Scheinbar angepaßt, heiratet Marie und wird Mutter, doch denkt sie unentwegt mit „inniger Sehnsucht an ihren Aufenthalt hinter den Tannenbäumen“ (T 177) und tauft die Tochter „Elfriede (...) indem sie dabei an den Namen der Elfen dachte.“ (T 177) Rip, der nie erwachsen wurde, wird als Greis bei seiner Tochter wieder behütet wie ein Kind, Marie bleibt ihrem Kinderstatus noch als junge Ehefrau und Mutter im Hause der Eltern treu.³⁶ An Elfriede, dem im Beischlaf von Anpassung und Regression gezeugten Kind, geht die Prophezeiung Brigittes, der Großmutter, in Erfüllung: „So kluge Kinder (...) werden nicht alt, sie sind zu gut für diese Welt.“ (T 178) Elfriedes kurzes Leben ist die biologische Konsequenz der Zukunftsverweigerung ihrer Mutter. Elfriede ist zur Reife vor der Zeit verdammt, sie muß in einer der Sage entlehnten Konstruktion, die mit Tiecks notorischem Faible für das Motiv der stellvertretenden Schuld konvergiert,³⁷ für den Geheimnisverrat der Mutter mit einer tödlichen Beschleunigung ihrer Lebenszeit büßen. Nach dem mythischen Vorbild natürlichen Vergehens – wie eine welkende Rose – stirbt das Kind, doch offenbar ohne die triumphale Wiederkehr, die der Mythos vom Vogel Phoenix noch verheißen hatte.

³⁶ Vgl. dazu auch I. Kreuzer, Märchenform und individuelle Geschichte (wie Anm. 6), S. 126.

³⁷ Der locus classicus ist Tiecks *Der blonde Eckbert*.

Die Weisheit von der Unzerstörbarkeit des Lebens gilt offenbar nicht mehr unter den irreversiblen Bedingungen einer zur Geschichte verwandelten Zeit. Es verleiht der Erzählung von Tieck ihren besonderen Wert, daß sie die Kritik an Mediokrität und Philistertum nicht zurücknimmt, aber die romantische Empfehlung einer Rückkehr zu den Lebensweisen, Anschauungsformen und Denkmustern eines vorbürgerlichen Zeitalters nachdrücklich mit Fragezeichen versieht.

Das Paradies ist verloren. Wer dem Lockruf der Regression folgt, büßt auf der Suche nach einer besseren Zeit unweigerlich die eigene ein. Rip und Marie, Protagonisten des romantischen Eskapismus, fliehen vor der Realität und verlieren dabei sich selbst. Während sie sich der Geschichte verweigerten, wurde sie ihnen gemacht. Sie bleiben, trotz ihrer wunderbaren Erfahrungen, als verarmte Gestalten zurück, von der eigenen Phantasie um ihre Zeit betrogen. Der Taugenichts und das Kind, die in ihrer Besonderheit der prosaischen Welt der geschichtlichen Zeit so ferne stehen, daß sie noch Zugang zum Wunderbaren fanden, werden von diesem Wunderbaren verstoßen. Es gehört zur Tragik der Protagonistinnen Tiecks, daß sie nur lieben können, solange sie Kinder bleiben, daß ihnen ihr Menschsein aber abverlangt, ihrer Kindlichkeit zu entsagen. Wenn aber die Elfen auf der Kindlichkeit ihrer Spielgefährten bestehen, machen auch sie sich der Lieblosigkeit eines gedankenlosen Hedonismus schuldig. Marie und Elfriede, Mutter und Tochter, lieben die gleiche Elfin und werden gleichermaßen, wenn ihre Zeit gekommen ist, von ihr verlassen. Zerina ist eben nicht nur die liebebreizende Spielgefährtin, sondern auch die treulose Geliebte – wenn sie am Ende der Erzählung mit Stock und Hut erscheint, um Abschied zu nehmen, trägt sie die „Attribute des romantischen Wanderers, den keine Liebe festhält.“³⁸

Washington Irving hat dieses Paradigma des romantischen Nihilismus durch ein gutmütiges erzählerisches Kolorit gemildert. Rip van Winkle endet bei der trägen Idylle, mit der die Erzählung begann.³⁹ Obwohl er die Unabhängigkeit verschlafen hat, kann er seine alten Gewohnheiten wieder aufnehmen. Sogar die Auswechslung des Porträts von George III. durch ein Bild von George Washington verweist nicht allein auf den historischen Wandel, sondern ebenso auf die Beharrlichkeit menschlicher Gewohnheiten, die sich selbst von gravierenden politischen Veränderungen nicht wirklich irritieren lassen. Der romantische Zauber hat Rip graue Haare eingebracht, alles andere ist sich gleich geblieben.

³⁸ I. Kreuzer, Märchenform und individuelle Geschichte (wie Anm. 6), S. 128.

³⁹ Vgl. Fiedler, Rückkehr (wie Anm. 13), S. 66; vgl. auch Lubbers, Irving: Rip van Winkle (wie Anm. 15), S. 32.

Tiecks Diagnose hingegen fällt desolat aus: Wenn die Elfen das Land verlassen, sind Verkümmern und Mißwachs unvermeidlich. Der Auszug der Elfen aber, unschwer als Metapher für den Verlust der Phantasie und für drohende intellektuelle Verödung zu erkennen, ist historisch beschlossene Sache, er läßt sich nicht länger aufhalten – Maries Geheimnisverrat kam nur dem Pogrom zuvor.⁴⁰ Aber Tieck prophezeit nicht nur seinem Zeitalter den Verfall, er beschreibt auch die Kosten der romantischen Verweigerung. Der Apfel, den Zerina die Menschenkinder kosten ließ, war vergiftet. Die Protagonisten bezahlen für ihre fatale Orientierung an der Phantasie mit Jahren ihres Lebens und dem Verlust ihrer Lebenskraft. Diese Skepsis angesichts der Konsequenzen romantischer Loyalität erlaubt es, von einer Selbstkritik der Romantik zu sprechen. Aber diese kritische Selbstwahrnehmung der Romantik ist geschlechtsspezifisch einseitig. Die Last des Alters haben vor allem Frauen zu tragen: Die sieben Jahren von Maries Abwesenheit sind am Vater offenbar spurlos vorübergegangen, während die Mutter sich bis zur Unkenntlichkeit verändert hat: „In dieser Verirrung öffnete sie die Tür des Hauses , und hinter dem Tische saß der Vater zwischen einer unbekannten Frau und einem fremden Jüngling. ‚Mein Gott, Vater!‘, rief sie aus, ‚wo ist denn die Mutter.“ (T 175) Elfriede stirbt vor der Zeit, auch Marie, nur wenig über zwanzig Jahre alt, muß sterben und Brigitte, ihre Mutter, verschwindet am Ende der Erzählung sang- und klanglos aus dem Text.⁴¹

Während die weiblichen Protagonisten sich eine besondere Sensibilität für das Wunderbare bewahrt haben, überkommt die Männer, kaum daß sie des Wunderbaren ansichtig werden, der Impuls zur Gewalt. Martin wundert sich, „daß die gräfliche Herrschaft sie [die Zigeuner, H.R.B.] duldet“ (T 166), und der heftige Andres verlangt, „das Gesindel müsse als landesverderblich durchaus fortgeschafft werden.“ (T 181) Den Männern in ihrer aggressiven Unempfindlichkeit bleibt die Erfahrung des Wunderbaren versagt, aber dafür bleiben sie am Leben, was der letzte Satz der Erzählung ausdrücklich mitteilt: „Der alte Martin zog mit seinem Schwiegersohn nach der Gegend, in der er vormals gelebt hatte.“ (T 183) Die Risiken des romantischen Denkens hingegen, das zeigt die hohe Mortalitätsrate des weiblichen Personals, werden auf das schöne Geschlecht übertragen. Weil sie empfänglich sind für die Poesie, werden die Frauen von ihr infiziert

⁴⁰ Von einem „Verschulden“ Maries zu sprechen – wie z.B. Jens Tismar: *Kunstmärchen*, Stuttgart 1983, S. 42 – erscheint so gesehen zumindest problematisch.

⁴¹ Diese Beobachtung findet sich ebenfalls bei I. Kreuzer, *Märchenform und individuelle Geschichte* (wie Anm. 6), S. 119.

und sterben an ihr. Seine Legitimation findet dieses Verfahren in der exklusiven Anwendung naturzyklischer Vorstellungen auf das Leben der weiblichen Protagonisten.

Romantik und Moderne

Frank Degler (Mannheim)

Asthetische Subversionen des Wissens. Analysen zur Phantastik zwischen *Der Goldene Topf* und *Matrix*

Die Modulierung von Wahrnehmung und die literarische Darstellung dieses Prozesses rückt immer mehr ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Solche Projekte wären zu differenzieren in die Untersuchung literarischer Darstellungen der Wahrnehmung von Realität / durch Subjekte / vermittelt Medien / in der Gesellschaft; analysierbar etwa an Beispielstexten der Aufschreibesysteme 1800 - 1900 - 2000. Dies wiederum müßte einerseits für die fünf Sinne analysiert werden und insbesondere noch zweitens für die Relationen von Literatur und Wissen spezifiziert werden – denn: Wissen und Wahrnehmung sind benachbarte Themenfelder, weil zumindest im Alltäglichen der Dauerverdacht besteht, daß ein Großteil unseres Wissens auf unseren Wahrnehmungsakten basiert. Insofern wir unterstellen, daß der Begriff ‚Wissen‘ als zentrales Kriterium ein Moment der Intersubjektivität birgt, wird deutlich, daß gerade für alltägliche Nicht-Krisen-Situationen ‚Wahrnehmung‘ tatsächlich ein gut geeignetes Mittel ist, um Überprüfbarkeit zu generieren: Mein Wissen, daß der Ball rot ist, wird intersubjektiv relevant, wenn die Sinnesdaten von ‚alter‘ meine Aussage bestätigen.

Im Gegensatz zu diesen Regularien ‚normaler‘ Verständigungsspiele läßt sich die Funktion der gesellschaftlichen Systeme Literatur / Medien (und es sei gleich hinzugefügt: Philosophie) gut damit beschreiben, daß sie die Basisdaten unseres Alltagswissens unter simulierten Krisenbedingungen testen, d.h. insbesondere das Verhältnis von (behauptetem) Wissen und (angenommener) sinnlicher Gewißheit kritisch überprüfen. Besonders zwei Störfälle gefährden diese scheinbar feste Relation: – Wahrnehmungs-Anormalitäten / – Wahrnehmungs-Täuschungen. In beiden Fällen ist keine Intersubjektivität mehr gegeben, wenngleich ein Unterschied besonders im Fall von ‚second-order-observations‘ (z.B. durch die Lesenden) darin besteht, daß ‚ego‘ im ersten Fall recht hat und sich im zweiten Fall täuscht. Diese beiden Felder werde ich im folgenden umreißen:

zunächst das etwas breitere Feld der Anormalitäten und dann, vor allem am Beispiel von *Der goldne Topf*, das Wissen und das Schreiben der Phantastik darstellen.

I.

Um das Thema ‚Wahrnehmung in der Literatur‘ sinnvoll zu behandeln, sind nicht nur aufgrund der thematischen Breite einige Präzisierungen notwendig. Es gibt auch spezifischere Probleme des Gegenstandes Wahrnehmung, die sich mit einem einfachen Test schnell zeigen lassen: Wer versucht, in einem Text alles zu markieren, was mit Wahrnehmung in Verbindung steht, wird schnell den ganzen Text unterstrichen haben. Der Grund liegt in der Schwierigkeit, eine Grenze zu ziehen zwischen Sätzen, die einen Akt der Wahrnehmung thematisieren („[...] ein Paar herrliche dunkelblaue Augen blickten ihn an mit unaussprechlicher Sehnsucht [...].“ (PW 1: 216¹)) einerseits und andererseits Sätzen, die nur auf Wahrnehmung basieren („Aber als der letzte Strahl der Sonne schnell hinter den Bergen verschwand [...].“ (PW 1: 216)). Weil also das Ineinanderübergehen expliziter und impliziter Darstellung von Wahrnehmung in Texten die sinnkonstituierende Differenz gefährdet (hier: die Unterscheidung von ‚Wahrnehmung‘ vs. ‚Nicht-Wahrnehmung‘) muß eine erste Präzisierung des Themas vorgenommen werden: Was im folgenden beobachtet werden soll, ist die explizite Darstellungen von Wahrnehmungen bzw. die explizite Darstellung irgendwie ausgezeichnete Wahrnehmungen. Und damit die zweite Bedingung (welche Wahrnehmungsdarstellungen wichtig scheinen) nicht zum rein subjektiven Kriterium wird, muß noch eine zweite Präzisierung vorgenommen werden: Es soll um die Beobachtung expliziter Darstellungen ‚anormaler‘ Wahrnehmung gehen. Diese Einschränkung hat zwei strategische Vorteile: Es zeigt sich erfahrungsgemäß, daß es sinnvoller ist, sich Systemen von ihrer ‚Rückseite‘ zu nähern: etwa Gott über den Teufel oder die Wahrheit über die Lüge zu beschreiben. Wer etwas über Wahrnehmungsnormalität herausbekommen möchte, könnte gut beraten sein, zunächst das zu beobachten, was als eine anormale Wahrnehmung gilt. Außerdem wird der Status von Anormalität über die Abweichung von einer Norm konstituiert, wodurch er sich in diesem Spannungsfeld genauer beschreiben läßt:

¹ Siglen im laufenden Text verweisen auf Band und Seitenzahl von: Ernst T.A. Hoffmann: Poetische Werke. Band 1 – 12. Hg. von Klaus Kanzog. Berlin / New York 1993.

„Anormalität“ wird dann z.B. quantitativ gefaßt als ein Zuviel oder Zuwenig in der Erfassung von Sinnesdaten (ihre Qualität, ihre Relation und ihr Modus wären weitere Kategorien). Für eine quantitative Anormalität, z.B. der Visualität, wären also zwei Pole zu bestimmen, die ein Spannungsverhältnis aufbauen; etwa zwischen „nichts sehen“ vs. „alles sehen“. Damit ergibt sich als erster Pol (Quantität / negativ) der Typus des Blinden. Hier wird nun aber deutlich, daß die erste Präzisierung der „Explizitheit“ nicht fallengelassen werden darf. Denn nur weil ein Blinder in einem Text auftritt, ist das für eine Untersuchung von Wahrnehmung noch nicht per se interessant, auch wenn Blindsein eine Abweichung von der Norm darstellt. Erst wenn die Differenz der ästhetischen Formen nochmals ästhetisch überformt wird, liegt eine Thematisierung von Wahrnehmung vor. Als explizite Darstellung könnte die Anormalität „Blindsein“ eingestuft werden, wenn z.B. eine Heilung stattfindet, weil dann die Differenz der quantitativen Anormalität (alles oder nichts Sehen) innerhalb des Textes nochmals als Medium für ästhetische Formgewinne genutzt wird. Neben der Grenzüberschreitung von „Sehen vs. Nicht-Sehen“ (Heilung bzw. Erblinden) wäre auch eine modale Thematisierung in Form von „Gegenwart sehen vs. Zukunft sehen“ möglich (Tiresias, Cassandra).

Besonders interessant ist aber gerade das Feld der quantitativ-positivierenden Heilung, denn dieses Sehend-Machen kann als die „Urszene aufklärerischer Medizin“² gelten und ist insofern für das Thema Literatur und Wissen besonders interessant, da hier die aufklärerische Dominanz des Auges wirksam inszeniert oder aber ironisch gebrochen wird. Prototypisch kann die Eingangssequenz von Jean Pauls *Hesperus* gelten, in der die Hauptfigur ihren blinden Vater heilt und damit zugleich das melodramatische Wiedersehen ermöglicht:

Das Schicksal sagte: es werde Licht, und es ward. – Das unsichtbare Schicksal nahm eines Sohnes ängstliche Hand und schloß damit ein Auge auf, das einer schönern Nacht als dieser *ungestirnten* würdig war. Viktor drückte die reife Starlinse – diese auf die Schöpfung geworfene Dampfkugel und Wolke – in den Boden des Augapfels hinab; und so, da ein Atom drei Linien tief versenkt war, hatte ein Mensch die Unermeßlichkeit wieder und ein Vater den Sohn. [...] Zwölf Kanonen gingen draußen los aus ebenso vielen Stubenschüsseln – Sie erschießen diese Historie.³

Der endgültige ironische Bruch dieser Szenerie findet jedoch am Schluß des Romans statt, nämlich durch die rückwirkende Auf-

² Peter Utz: *Das Auge und das Ohr im Text*. München 1990, S. 9.

³ Jean Paul: *Hesperus*. In: ders.: *Werke*. Abt. I. Bd. 1, hg. von Norbert Miller / Gustav Lohmann. München 1963, S. 504 f.

klärung darüber, daß der geheilte Blinde gar nicht der Vater des Arztes war. Trotzdem bleibt das Motiv dauerhaft wirksam, sowohl in der Variante der Heilung (die in den *Nachtwachen. Von Bonaventura* gar aus der ‚Sicht‘ eines Blinden geschildert wird⁴), als auch im Sinne einer Gefährdung des Auges, wie etwa in Hoffmanns *Sandmann* (PW 3: 10) und Batailles *Die Geschichte des Auges*⁵, wo dies sexuell motiviert ist. Dagegen wird in Buñuels / Dalis *Der Andalusische Hund* (F, 1928) ein epistemologischer und ganz wörtlicher Schnitt gemacht zwischen den Sinnen und den Dingen, was in Burgess' *Uhrwerk Orange*⁶ als beliebige Um- und Re-Codierbarkeit der scheinbar natürlichen Zuordnung von Wahrnehmung und Affekten wiederkehrt.

Diese Struktur wird von ihrem quantitativen Gegenpol im Bereich ‚Visualität‘ auch qualitativ gespiegelt: er läge in entsprechend stark ausgeprägten Seh-Fähigkeiten, die dann im positiven Sinne als anormal gelten müssen. Als Beispiel sei Peregrinus Tyß genannt, der von Hoffmanns *Meister Floh* ein Augenglas erhält, das ihn befähigt, so genau zu sehen, daß er im Auge seiner Gegenüber die Nervenbahnen erkennt und ihnen bis in das Gehirn hinein folgen kann:

Hinter der Hornhaut von Swammers Augen gewahrte er seltsame Nerven und Äste, deren wunderlich verkreuzten Gang er bis tief ins Gehirn zu verfolgen und zu erkennen vermochte, daß es Swammers Gedanken waren. (PW 10: 207)

Diese Beispiele quantitativer Anormalität im Bereich ‚Visualität‘ für das Aufschreibesystem 1800 könnten noch weitergehend in ontologischer, erkenntnistheoretischer, medialer und sozialer Hinsicht analysiert werden. Hier bleibt aber zunächst festzuhalten, daß eine positive wie negative Abweichung von einer (wie auch immer konstituierten) Norm die Sicherheit des Wissens gefährdet, insofern hier ein erster wichtiger Fall des Verlustes von Intersubjektivität vorliegt.

Der zweite Fall ist die Wahrnehmungstäuschung. Wie das Beispiel des Meister Floh gezeigt hat, können quantitative Abweichungen gerade im Feld des Literarischen schnell in qualitative Anormalität übergehen: vom Nerven-Bahnen-Sehen zum Gedanken-Lesen-Können. Irgendwo zwischen Qualität und Quantität liegt der Umschlagpunkt vom Faktischen zum Fiktionalen bzw. vom Unheimlichen ins Wunderbare. Und gerade dieser Punkt macht das Thema ‚Wahrneh-

⁴ Vgl.: *Nachtwachen. Von Bonaventura*. Hg. von: Peter Küpper. Gerlingen 1993, S. 124 ff.

⁵ Vgl.: George Bataille: *Das obszöne Werk*. Frankfurt 1977, S. 38.

⁶ Vgl.: Anthony Burgess: *Uhrwerk Orange*. München 1990, S. 115 ff.

‘ für eine literarische Epistemologie relevant, insofern sich besonders hier entscheidet, ob sich Wissen auch durch den fiktionalen Gebrauch von Schrift bzw. AV-Daten konstituieren läßt. Dies wird nochmals betont, weil ja in den meisten der anderen Diskurse (etwa der Philosophie) ganz andere Ansprüche an die repräsentationale Gültigkeit ihrer Sätze erhoben werden und sie damit zugleich auf der Produktionsseite einen höheren Anspruch an die Verlässlichkeit der Wahrnehmungsakte stellen müssen, auf denen ihre Sätze basieren.

III.

Die ‚Sollbruchstelle‘ von Unsicherheit im Bereich der Wahrnehmung ist die Täuschung: eine Sinnestäuschung liegt vor, „wenn eine Wahrnehmung subjektiv ist, aber für objektiv gehalten wird.“⁷ Unterscheidbar sind ‚Illusion‘ (wenn etwas objektiv vorliegendes subjektiv mißdeutet wird) und ‚Halluzination‘ (wenn subjektiv mißdeutet wird, daß etwas Objektives vorliege).⁸ Während bei einer Illusion ‚nur‘ die immer mögliche Fehlinterpretation (Irr/witz) vorliegt, wird mit ‚Halluzination‘ eine Steigerung der Irrtums-Qualität und -Quantität zum Wahn/sinn bezeichnet. Auf dieser begrifflichen Skala können auch relevante Positionen der Philosophiegeschichte eingeordnet werden, in denen die Tragfähigkeit sinnlicher Fundamente (oft in quasi-literarischen Szenerien) überprüft werden. Ausgehend von der Wirklichkeit einer möglichen Sinnestäuschung (in unterschiedlich starker Ausprägung) wird dabei über die Möglichkeit einer prinzipiellen Sinnestäuschung spekuliert. Eines der zentralen Ergebnisse, das die Philosophiegeschichte nachhaltig geprägt hat, lautet: Um sicheres Wissen zu erhalten, ist es notwendig, eine andere Quelle als die Wahrnehmung zu erschließen, d.h. es werden logos-Konzeptionen entwickelt und vertreten, bei denen die Ideen, das Denken oder die Vernunft das Wissen garantieren sollen. Besonders zwei Szenerien sind dabei prominent geworden, und dies nicht nur aufgrund der Radikalität ihres philosophischen Entwurfs, sondern (wohl) auch aufgrund ihrer stilistisch-literarischen Ausgestaltung; erstens die Formulierung des radikalen Zweifels in Descartes' *Meditationen*:

⁷ Robert Lenning: Traum und Sinnestäuschung bei Aischylos, Sophokles, Euripides. Berlin 1969, S. 41.

⁸ Halluzinationen des Gesichts-Sinn heißen: Visionen; des Gehör-Sinns: Audition; während sie im Bereich der Über-Sinnlichkeit in bedenkliche Nähe zur Epiphanie rücken.

Was wurde denn an ihm [einem Stück Wachs] so deutlich aufgefaßt? [...] Vielleicht ist es das mir jetzt Bewußte: Das Wachs selbst nämlich war gar nicht jene Honigsüße, nicht jener Blumenduft, jenes Weiß, jene Form, jener Ton [...].⁹

Aber vor allem muß Platons poetische Ausgestaltung seiner Ideenlehre genannt werden, die als Höhlengleichnis zur Urszene abendländischen Wahrnehmungszweifels avanciert: „Ein wunderliches Gleichnis [sei es und] wunderliche Gefangene!“¹⁰, so werden auch schon in der *Politeia* von Glaukon Bedenken formuliert. Die Allegorie verhandelt aber nicht nur die prinzipielle Möglichkeit der Täuschung, sondern ist ebenso ein Traktat über die Relativität von Wahrnehmung. Die regungslosen Betrachter der Geräusch- und Schattenspiele, die nicht das Sonnenlicht sondern nur die indirekten Effekte des Feuers sehen, werden in ihrem Willen zum Nicht-Wissen auch zu den zentralen Leitfiguren für die soziale Relevanz der Täuschung. Dabei kommt es gerade nicht auf die Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit der Szenerie an, sondern nur auf das gedankliche Experiment einer größtmöglichen Krise der Wahrnehmung: Gerade die Kritik von Michel Serres, die den literarischen Charakter des Entwurfs überliest, macht dies deutlich. In seinem Großessay *Die fünf Sinne* schildert er (in autobiographischer Diktion) das Erlebnis eines Brandes auf einem Schiff:

[...] gemessen dem Notausgang zuzustreben, den endlich zu erreichen man sich doch so wahnsinnig wünscht – das sind ein paar Dinge, die ich in- und auswendig beherrsche. Man halte das nicht für eine Lehrfabel; niemand sieht tanzende Schatten in einer Höhle, wenn ein Feuer darin brennt. Der Qualm beißt in die Augen, er füllt den Raum; er nimmt ihnen den Atem. Sie müssen sich hinlegen, blind. Man kann nur tastend nach dem Ausgang suchen; zur Orientierung bleibt nur der Tastsinn.¹¹

Es ist gerade diese Nachlässigkeit Platons gegenüber solchen fundamental-sinnlichen Evidenzen, durch die Philosophie und Literatur eine seltsame Allianz eingehen können – nämlich: Wahrnehmung als Grundlage des Wissens zu problematisieren, indem durch den Entwurf von Krisenszenarien die Sinne der Fundamentaltäuschung verächtigt werden.

⁹ René Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie*. Hg. von: Gerhart Schmidt. Stuttgart 1986, S. 91.

¹⁰ Platon: *Der Staat*. In: ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. 2. Berlin 1940, S. 249.

¹¹ Michel Serres: *Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische*. Frankfurt 1993, S. 11 f.

IV.

Gilt die These, daß Literatur und Philosophie als gesellschaftliche Systeme funktional auch darauf angelegt sind, die Bruchstellen des Alltagswissens aufzuzeigen, dann hat sowohl die Philosophie literarische Anteile als auch die Literatur philosophische Aspekte und zwar nicht nur was ihre Themen angeht, sondern auch schon in ihren narrativen Strukturen. So thematisiert etwa der Kriminalroman nach Eco die Verlässlichkeit der intellektuellen Mutmaßung¹² – während das Genre der phantastischen Literatur bezüglich der Verlässlichkeit von Wahrnehmung ausdifferenziert wurde – und darauf kommt es hier an. Phantastische Literatur wird von Wilpert definiert als

die lit. Darstellung des Wunderbaren / Unheimlichen in einer Weise, die Leser und Figuren zwischen Realität und Imagination unschlüssig werden läßt und aus dem Schwebezustand ästhet. Werte zieht.¹³

Hier sind schon alle wichtigen Strukturmomente genannt, die jetzt in Anlehnung an Todorovs Bestimmung weiter ausgeführt werden sollen und die in bezug auf folgende Grundkategorien zu spezifizieren sind: Subjekt, Realität, Gesellschaft, Medium.

Die Lesenden / Figuren (Subjekt):

Der Text [muß] den Leser zwingen, die Welt der handelnden Personen wie eine Welt lebender Personen zu betrachten, und ihn unschlüssig werden lassen angesichts der Frage, ob die evozierten Ereignisse einer natürlichen oder einer übernatürlichen Erklärung bedürfen.¹⁴

Diese Unschlüssigkeit kann zudem von einer im Text handelnden / wahrnehmenden Person empfunden werden. In diesem Fall interferieren die Rollen der lesenden mit denen der handelnden Personen; und die Unschlüssigkeit wird zum Thema des Werks. Die Zweifel der Helden sind fakultatives, die der Lesenden notwendiges Merkmal.

Das Wunderbare / Unheimliche (Realität): Wird ein außergewöhnliches Geschehen so dargestellt, „daß die Gesetze der Realität intakt bleiben und eine Erklärung der beschriebenen Phänomene zulassen“¹⁵, gehört der Text zur Gattung des Unheimlichen. In diesem Fall also wäre die Unschlüssigkeit für die Erhaltung der Realität entscheidend. Ist die Handlung eines Textes aber so angelegt, „daß man neue

¹² Umberto Eco: Nachschrift zum „Namen der Rose“. München 1984, S. 63.

¹³ Gero von Wilpert: Sachwörterbuch der Literatur. Stuttgart 1989, S. 679.

¹⁴ Tzvetan Todorov: Einführung in die fantastische Literatur. Frankfurt 1992, S.33.

¹⁵ Todorov (1992): S.40.

Naturgesetze anerkennen muß“¹⁶, um das Phänomen zu erklären, ist die Gattung des Wunderbaren erreicht. Der Konflikt zwischen ‚Realität vs. Irrealität‘ wurde dann zugunsten des Übernatürlichen entschieden.

Die Realität / Imagination (Schrift / Gesellschaft): Bei der Mit-Beobachtung des Textstatus’ des Erzählten, wird die ästhetische Basisstrategie der phantastischen Literatur deutlich, die ästhetische Subversion des Wissens:

Nicht der Ich-Erzähler ist wahnsinnig, sondern das, was der Text erzählt, ist verrückt in dem Sinne, daß er [...] auf etwas beharrt, was sich dem Wissen und der Erkenntnis entzieht.¹⁷

Das Wissen der Lesenden wird insofern mit in den Effekt des Phantastischen einbezogen, als daß ihr Erfahrungs- und Wertehorizont verunsichert wird, die Lesenden zu „Mitbetroffenen des Unheimlichen werden“.¹⁸ Um diese Werteerschütterung zu erreichen, muß wie schon erwähnt, der Text die Wahrnehmung der Lesenden so führen, daß die entworfene Welt als realistische Konstruktion erscheint. Der Text muß also die Lesenden

erst in Sicherheit wiegen, ehe er sein gewohntes Kategoriensystem erschüttert und ihn dazu bringt, die Welt durch ein anderes als das gewohnte Perspektiv zu betrachten.¹⁹

Durch dieses Spiel mit den Wahrheits- und Wissenskategorien, entsteht ein literarischer Text, der die Trennung zwischen ‚Wahnsinn vs. Nicht-Wahnsinn‘ bzw. zwischen Täuschung und korrekter Wahrnehmung zersetzt, die er statt dessen auf die poetische Matrix ‚Wunderbar vs. Unheimlich‘ projiziert.

Der Schwebezustand des Phantastischen:

„Das Fantastische ist [...] stets bedroht; es kann sich jeden Augenblick verflüchtigen.“²⁰

Der Ort des Phantastischen ist „die blinde Stelle“²¹ im Kategoriensystem. Es liegt „zwischen dem Wunderbaren und dem Unheimlichen“²²,

¹⁶ Todorov (1992): S.40.

¹⁷ Susanne Asche: Die Liebe, der Tod und das Ich im Spiegel der Kunst. Königstein 1985, S.163.

¹⁸ Horst Conrad: Die literarische Angst. Düsseldorf 1974, S.63.

¹⁹ Manfred Mommberger: Sonne und Punsch. München 1986, S.97.

²⁰ Todorov (1992): S.40.

²¹ Mommberger (1986): S.96.

²² Todorov (1992): S.40.

d.h. am Differenzpunkt zwischen ‚Aufklärung vs. Verschleierung‘ / ‚Realem vs. Irrealem‘ / zwischen ‚Wahrheit vs. Inszenierung‘; sein Ort sind die Schnittpunkte der Diskurse, deren Kollision durch die Illusionszerstörung zur „Auflösung des Signifikats führt und den Text in eine Bewegung zunehmender Polysemie hineinzieht.“²³

V.

Diese vier Strukturmomente sollen nun auf ein Textbeispiel aus *Der goldne Topf* angewendet werden, auf die berühmte ‚Geierszene‘:

[...] [1] und nun schritt er [der Archivarius] rasch von dannen, so daß er in der tiefen Dämmerung, die unterdessen eingebrochen, mehr in das Tal hinabzuschweben als zu gehen schien. [2] Schon war er in der Nähe des Koselschen Gartens, da setzte sich der Wind in den weiten Überrock und trieb die Schöße auseinander, daß sie wie ein Paar große Flügel in den Lüften flatterten und es dem Studenten Anselmus, der verwunderungsvoll dem Archivarius nachsah, vorkam, als breite ein großer Vogel die Fittiche aus zum raschen Fluge. [3] -Wie der Student nun so in die Dämmerung hineinstarrte, da erhob sich mit krächzendem Geschrei ein weißgrauer Geier hoch in die Lüfte, und er merkte nun wohl, daß das weiße Geflatter, was er noch immer für den davonschreitenden Archivarius gehalten, schon eben der Geier gewesen sein müsse, unerachtet er nicht begreifen konnte, wo denn der Archivarius mit einemmal hingeschwunden. [4] ‚Er kann aber auch selbst in Person davongeflogen sein, der Herr Archivarius Lindhorst‘, sprach der Student Anselmus zu sich selbst, ‚denn ich sehe und fühle nun wohl, daß alle die fremden Gestalten aus einer fernen wundervollen Welt, die ich sonst nur in ganz besondern merkwürdigen Träumen schaute, jetzt in mein waches reges Leben geschritten sind und ihr Spiel mit mir treiben [...]‘ (PW 1: 238 f.) [Numerierung von mir, FD]

Die Lesenden / Figuren: Die Unschlüssigkeit der Lesenden wird in dieser Szene durch die Unschlüssigkeit des Anselmus’ dargestellt: sie betrachten die Vorgänge durch die Augen des Anselmus’, sie werden „in die spezifische Art seines Sehens hineingezwungen [...]“²⁴ Anselmus hat einen zweifelnden Blick: Er schaut „verwunderungsvoll dem Archivarius nach“. Das Dämmerlicht irritiert sowohl Anselmus wie die Lesenden so, daß er den Blick fixiert, daß er „in die Dämmerung hineinstarrte“. Dieses Fixieren hat aber nicht den gewünschten auf-

²³ Mommberger (1986): S.92.

²⁴ Klaus Günther Just: Die Blickführung in den Märchen novellen E.T.A.Hoffmanns. In: Helmut Arntzen (Hg.): Literaturwissenschaft und Geschichtsphilosophie. Festschrift für Wilhelm Emrich. Berlin 1975, S.299.

klärenden Effekt, sondern das fixierende Schauen verschleiert noch mehr. Wenn Anselmus dann versucht, das Auffliegen des Geiers zu erklären, und sich das Verschwinden des Archivarius' nicht erklären kann, dann thematisiert der Held auch die Zweifel der Lesenden, die mit den gleichen Erklärungsschwierigkeiten zu kämpfen haben, da sich beide Seiten bisher im realistischen Kontext (fast) vollkommen sicher gefühlt haben.

Das Wunderbare / Unheimliche: Entsprechend der Kategorien Todorovs wird in den vier zitierten Sätzen die gesamte Bandbreite vom Unheimlichen über die Mischformen des Phantastisch-Unheimlichen / Phantastisch-Wunderbaren zum Unvermischt-Wunderbaren durchquert: Der erste Satz kann dem Bereich des 'Unvermischt Unheimlichen' zugerechnet werden. Das Dämmerlicht und das angekündigte schnelle Gehen bietet den Lesenden (und Anselmus) genug Erklärungsmöglichkeiten für das scheinbare Schweben; wenngleich dieses gleitende Gehen des Archivarius' im Dämmerlicht eine seltsame Atmosphäre schafft. Der realistische Bezugsrahmen muß noch nicht verlassen werden. Auch der zweite Satz bewegt sich noch immer im realistischen Kontext. Die Sehgewohnheiten der Lesenden vollziehen „beinahe dessen [des Archivarius'] Mutation zum Vogel“²⁵ mit. Dadurch, „daß die enteilende Figur jeweils Züge des Archivarius ‚und‘ des Geiers trägt“²⁶ wird aber der Realität ein ‚schauerhafter‘ Anstrich verliehen. Die Verwunderung des Anselmus' und der benutzte, abschließende Vergleich („vorkam, als breite ein großer Vogel die Fittiche aus zum raschen Fluge“) verunsichern doch schon in solchem Maße, daß am Ende des zweiten Satzes die Region des ‚Phantastisch-Unheimlichen‘ erreicht ist. Das ‚Sehen‘ der Lesenden ist durch das Dämmerlicht gestört. Dies ermöglicht es, die angedeutete Verwandlung des Archivarius' immer noch zu erklären bzw. zu überlesen. Trotzdem ist die Unschlüssigkeit über die Identität des Archivarius' schon in solchem Maße vorhanden, daß der Bereich des phantastischen Effekts beinahe erreicht ist.

Im dritten Satz kommt einmal ganz das Phantastische zu tragen: Ein Geier erhebt sich aus der Dämmerung. Dieses Phänomen ist da, bzw. die Wahrnehmung von Anselmus wird geschildert, kann aber im bisherigen Kategoriensystem nicht erklärt werden („unerachtet er nicht begreifen konnte, wo denn der Archivarius mit einemmal hingeschwunden“). Die realistische Ebene ist vollständig verlassen, es

²⁵ Norbert Miller: E.T.A.Hoffmanns doppelte Wirklichkeit. In: Helmut Prang (Hg.): E.T.A.Hoffmann. Darmstadt 1976, S.368.

²⁶ Just (1975): S.298.

kann nicht mehr von etwas ‚Unheimlichem‘ gesprochen werden. Aber bisher ist das ‚Wunderbare‘ mit seinen neuen Erklärungsmöglichkeiten noch nicht erreicht. Nur die Auflösung der Person des Archivarius, der unerklärliche Geier und die Verunsicherung der Lesenden und des Helden ist ‚real‘. Alle Bedingungen für das Phantastische sind gegeben.

Erst im Anfang des vierten Satzes wird der Bereich des Phantastischen überschritten und die Region des ‚Phantastisch-Wunderbaren‘ erreicht: Anselmus spielt mit der Möglichkeit, daß der Archivarius „in Person“ fortgeflogen sein könnte. Anselmus spricht dies aber „zu sich selbst“ und verharrt noch im Potentialis („Er kann aber“). Im zweiten Teil des vierten Satzes ist der Bereich des Wunderbaren vollständig erreicht, da Anselmus sich ganz aus seinem bisherigen Kategoriensystem gelöst hat und als Erklärungsmechanismen die „fremden Gestalten aus einer fernen wundervollen Welt“ in Anspruch nimmt, und somit das andere Kategoriensystem akzeptiert hat.

Die Realität / Imagination: Der Text muß den Lesenden Wahrnehmungsstrukturen anbieten, die sie in Sicherheit wiegen, ehe das gewohnte Kategoriensystem erschüttert wird, indem er ihnen ungewohnte Beobachtungs-Perspektiven aufgenötigt, die zudem ständig wechseln. Dieses Spiel mit den Wahrnehmungsebenen besteht einerseits in dem schon Beschriebenen Übergang vom Unheimlichen zum Wunderbaren, der den realistischen Blickwinkel immer weiter in die Richtung des Unerklärlichen zwingt, bis die Sphäre der „wundervolle[n] Welt“ erreicht ist, die imaginäre Ebene, ohne die seine Wahrnehmungsdaten nicht mehr erklärt werden können. Diese Sphäre des Märchenhaften, wird aber im weiteren Verlauf des Textes wieder zurückgenommen und vielfach ironisch gebrochen, so daß der textuelle Status des Geschehens deutlich wird:

[...] und ihr Spiel mit mir treiben. – Dem sei aber wie ihm wolle! Du lebst und glühst in meiner Brust, holde Serpentina, nur du kannst die unendliche Sehnsucht stillen, die mein Innerstes zerreißt. – Ach, wann werde ich in dein holdseliges Auge blicken – liebe, liebe Serpentina! – So rief der Student Anselmus ganz laut. – ‚Das ist ein schnöder, unchristlicher Name‘, murmelte eine Baßstimme neben ihm, die einem heimkehrenden Spaziergänger gehörte. Der Student Anselmus, zu rechter Zeit erinnert, wo er war, eilte raschen Schrittes von dannen, indem er bei sich selbst dachte: ‚Wäre es nicht ein rechtes Unglück, wenn mir jetzt der Konrektor Paulmann oder der Registrator Heerbrand begegnete?‘ – Aber er begegnete keinem von beiden. (PW 1: 239 f.)

Übrigens wird dieser Abschnitt in der barocken Kapitelüberschrift bezeichnet als:

Wie der Archivarius Lindhorst als Stoßgeier davonflog und der Student Anselmus niemandem begegnete. (PW 1: 232)

Der Text verharrt solange im imaginären Diskurs, bis sich die Lesenden genauso in ihn eingefunden haben, wie sie eine Seite zuvor den realistischen Diskurs akzeptiert hatten (und dabei enttäuscht wurden). Das Wunderbare wird von den Lesenden angenommen, genauso wie Anselmus den Namen Serpentinus laut ausruft. Doch dieser Moment der scheinbaren Gewißheit kollidiert sofort wieder mit einem Gegen Diskurs: Diesmal ist es der realistische Diskurs in Person des Spaziergängers im abendlichen Dresden. Was am Anfang der Geschichte („Am Himmelfahrtstage, nachmittags um drei Uhr, rannte ein junger Mensch in Dresden durchs Schwarze Tor [...]“ (PW 1: 210) ein Gefühl der Sicherheit ausgelöst hatte, nämlich die genaue Nennung des Ortes und der Zeit, kann jetzt nur verunsichern, da es ihn wiederum zur Aufgabe seines Standpunktes zwingt: Anselmus wäre „zu rechter Zeit erinnert [worden], wo er war“ heißt es im Text. Doch was diese ‚rechte Zeit‘ und das ‚wo‘ nun eigentlich sei, kann nicht mehr angegeben werden. Der Text bietet durch seine Diskursmischung keine Orientierungsmöglichkeiten mehr, der Text ist zur reinen Inszenierung geworden.

Der ‚abschließende‘ Satz des Kapitels bricht den Wertehorizont der Lesenden nun noch ein drittes Mal, da er versucht, die nun schon stark aufgelöste Ebene des realistischen Diskurses noch einmal in den imaginären hinüberzutragen: „Wäre es nicht ein rechtes Unglück, wenn mir jetzt der Konrektor Paulmann oder der Registrator Heerbrand begegnete?“ Warum sollte das ein Unglück sein? Anselmus ist doch nun wieder in der ‚rechten Zeit‘, in der ‚realen‘ Welt. Trotzdem will er den beiden im Topos ‚Philister‘ gekennzeichneten nicht begegnen, sondern den Rest des Wunderbaren auskosten. An dieser Stelle werden die Lesenden gewissermaßen aus dem Blickzwang des Anselmus‘ entlassen und dadurch fallengelassen: „Aber er begegnete keinem von beiden.“ Anselmus, die Figur im Text, ist um die beiden herumgekommen. Die Lesenden, die auf der Signifikantenebene bleiben, begegnen den beiden alleine schon durch die Nennung der Namen, da die Lesenden ja gar nichts anderes wahrnehmen können als die Namen. Die Szene bricht ab, die Lesenden bleiben verunsichert zurück. Mit anderen Worten: der Text und die Lesenden sind ganz in den Effekt des Phantastischen eingebettet.

Der Schwebezustand des Phantastischen:

„Das Spiel der Erzählfunktion ist natürlich zugleich ein Spiel mit den Wirklichkeitsebenen.“²⁷

²⁷ Lothar Köhn: Vieldeutige Welt. Tübingen 1966, S.93.

Diese Konstruktion zwingt die Lesenden zu der metafikionalen Einsicht, daß sie es ‚nur‘ mit einem Text zu tun haben und daß ihr geführtes Sehen kein reales Sehen ist, sondern nur die Vorstellungen, die vom Text erzeugt werden. Daher liegt der Effekt des Phantastischen auch nicht in der Überschneidung von Wahrnehmungsebenen in der ‚realen‘ Welt, sondern es handelt sich um Überschneidungen der Diskurse. Diese Illusionszerstörung, diese Auflösung findet im vorgestellten Abschnitt in der ‚realen‘ Auflösung des Archivarius‘ statt, d.h. in der Auflösung des Archivarius‘ auf der Textebene des realistischen Diskurses. Die phantastische Verwandlung des Archivarius‘ in den Geier im dritten Satz ist der Ort der Kollision der konträren Diskurse, der Ort des Phantastischen. Die Überführung der Szene auf die Ebene des Unerklärlichen ist letztlich nur die Überführung von Wahrnehmungsdaten aus einem realistischen Diskurs auf die Textebene eines wunderbaren Diskurses.

VI.

Die visuellen Aufklärungsversuche des Anselmus‘ scheitern. Es gelingt ihm nicht, durch sein fixierendes Schauen den im Dämmerlicht wegfliegenden Geier eindeutig einer der diskursiven Sphären ‚unheimliche Realität‘ oder ‚wunderbare Irrealität‘ zuzuordnen. Dagegen ist er einige Zeit sehr erfolgreich mit einer Strategie der gleitenden Wahrnehmung, nämlich bei seiner Abschreibe-Arbeit eines Pergaments, das wie „ein bunt gesprenkelter Marmor oder ein mit Moosen durchsprenkelter Stein“ (PW 1: 283) aussieht. Am Koselschen Garten hat (der selbst stillstehende) Anselmus versucht, einen gleitenden bzw. davonschwebenden Signifikanten zu fixieren, um ihm eine eindeutige Bedeutung zuzuschreiben – dagegen läßt er bei der Kopierarbeit seinen beweglichen Blick über den Text gleiten:

„[...] er durfte kaum mehr hineinblicken in das Original [...]“ (PW 1: 256)

Sein Lese-/Schreib-Kurs in der Bibliothek des Archivarius‘ ersetzt den ‚äußeren‘ Blick der Sinnesorgane durch ein inneres Schauen: unterstützt von einer synästhetischen Multimediashow (‚wunderbare Musik‘, ‚liebliche Düfte‘, es ‚strahlten die holden Kristallklänge‘) ist Anselmus in der Lage, das Pergament zu lesen: er

richtete immer fester und fester Sinn und Gedanken auf die Überschrift der Pergamentrolle, und bald fühlte er wie aus dem Innersten heraus, daß die Zeichen nichts anderes bedeuten könnten, als die Worte: Von der Vermählung des Salamanders mit der grünen Schlange. – Da ertönte ein starker Dreiklang heller Kristallglocken. (PW 1: 268)

Übersetzt in die diskursive Sprache der alltäglichen Realität könnte man sagen, daß mit diesem Dreiklang Anselmus endgültig verrückt geworden ist: was dann im Text folgt, ist die Halluzination einer bürgerlich-mütterlichen Unterrichtsstunde durch Serpentina:

[...] holde Serpentina! rief Anselmus wie im Wahnsinn des höchsten Entzückens, denn sowie er schärfer hinblickte, da war es ja ein liebliches herrliches Mädchen [...]. (PW 1: 268)

Dieses Mädchen-Schlänglein (im Gegensatz zur phallisch-bedrohlichen Riesenschlangen-Frau (PW 1: 224 f.)) erteilt ihm nun eine Lektion in der Entdifferenzierung von Schrift und Rede, indem sie Anselmus „ganz und gar umschlungen und umwunden“ (PW 1: 270) hält – sie liest ihm den in einer Naturschrift aufgezeichneten Mythos von Atlantis mit einer synästhetischen Stimme vor, die bis in Anselmus’ „Innerstes hinein“ (PW 1: 270) klingt, so daß er zum Schreibmedium eines Sprachmediums wird und den Text tatsächlich kopiert: Anselmus hat in seiner Wahrnehmung die Differenz zum mythologischen Text gelöscht und verschmilzt mit Serpentina. Wird die halluzinierte Frauengestalt also allegorisch (die zweite Bedrohung des Phantastischen) aufgefaßt, so ist es möglich, ihr Bild zu zeigen, nämlich sie als ‚figura serpentina‘ zu lesen. Die Kopierszene kann zwar auch dann noch als Darstellung eines Schwellenerlebnisses interpretiert werden (vgl.: Schwarzes Tor, Türknauf etc.); sie ist aber eben kein mythologischer, sondern ein typographischer Rite de passage – nämlich die Einweisung des Anselmus in die ästhetische Logik des Aufschreibesystems 1800 – also die Differenzlöschung von gesprochener und geschriebener Sprache. Gerade Friedrich Kittlers Analyse von *Der goldne Topf* hat aber deutlich gemacht, daß diese Überblendung von Phonem und Graphem nur in Tateinheit mit einer Verschiebung des Imaginationsraums in die Sphäre der freigesetzten Schriftlichkeit stattfinden kann. Die poetischen Träume wandern nicht mehr aus der Welt in die Texte sondern aus den Texten in die Welt: und die Dichterexistenz des Anselmus – sein dauerhaftes Leben in Atlantis – wird ihm durch eine Lektüre- und Schreibhaltung ermöglicht, in der die Differenzen zwischen den Zeichen synästhetisch gelöscht wurden – nach Kittler versinnbildlicht im Gegenstand des goldenen Topfes:

Hoffmann schreibt und schreibt [das Ende der Erzählung], bloß weil ihm Lindhorst das Zentralsymbol des Märchens: einen goldenen Topf voll Arrak [= gegorener Palmsaft] hingestellt hat. Trinkend gerät er in eine Halluzinose, die alles unter Prosabedingungen Unvorstellbare als sinnliche Gewißheit schenkt. Es erscheinen ihm wie in einer Laterna magica,

die allen fünf Sinnen Bilder werfen würde, Anselmus und Serpentina am Märchenende, vereint im Dichterland.²⁸

Was hier beschrieben wird, ist die ästhetisch / aesthetische Suspension des Zusammenhalts von Signifikant und Signifikat, weshalb der phantastischen Poetik sowohl Unheimliches als auch Wunderbares zur Verfügung steht. Was dadurch aufgegeben wird, ist die eindeutige Zuortbarkeit der Zeichen und damit die Diskursivierbarkeit von Wissen, denn: Wahrgenommenes und Zeichen stehen in keiner kontrollierbaren Relation mehr zueinander. So ist nicht sicher, ob die Wahrnehmung der geier-ähnlichen Figur als Unheimliches referenzialisierbar ist oder ob sie sich als Wunderbares dem Bereich realistischen Wissens entzieht. Ebenso wenig ist geklärt, wie mit der Bruchstelle umgegangen werden kann, daß sich eine Person als „Salamander Lindhorst“ bezeichnet und aber zugleich mit dem Titel „Königl. Geh. Archivarius“ (PW 1: 300) signiert. Die ästhetische Freisetzung des Aesthetischen an der Schnittstelle von Mündlichkeit zu Schriftlichkeit wird mit dem Preis einer dauerhaften Hermeneutik des Verdachts bezahlt: Symptomatisch ist das Motto von Jean Pauls *Hesperus* / ein Selbstzitat aus den Papieren des Teufels²⁹:

Die Erde ist das Sackgäßchen in der großen Stadt Gottes – die dunkle Kammer voll umgekehrter und zusammengezogener Bilder aus einer schönern Welt.³⁰

In der Originalstelle wird Jean Paul medientechnologisch und philosophisch noch deutlicher:

[Unsere Welt] ist eine *dunkle Kammer*, (camera obscura) in die ein Strahl umgewendete und zusammengezogene Bilder einer schöneren trägt und malt; [daher] wäre freilich das Schönste auf ihr, um das schon Plato daher die sogenannten *Gänsefüße* aus der Druckerei herum schrieb, irgend wo anders her entlehnt.“³¹

Der platonische Verdacht, es könnte zwischen Realität und Schattenspiel nicht zu unterscheiden sein, wird neu formuliert. Es ist aber eben jener aesthetische Defekt, der als ästhetischer Effekt instrumentalisiert werden soll. Die Schrift soll als geistige *laterna magica* die innere Einbildungskraft der Lesenden freisetzen – als Initiation, um dann aber selbst die Schrift der Signale recodieren zu dürfen.

²⁸ Friedrich Kittler: Aufschreibesysteme. 1800 – 1900. München 1995, S. 136.

²⁹ D.h. der Instanz des paradoxieverliebten Hofnarren Gottes, der die Außenreferenz der Schöpfung sichert.

³⁰ Jean Paul (1963) I, 1: S. 472.

³¹ Jean Paul (1963) II, 2: S. 241.

VII.

Wie der momentan letzte (medientechnologische) Stand des Verdachts zu formulieren ist, daß das Wahrgenommene und seine diskursiven Zeichen nicht zur Deckung zu bringen sind, kann im Cyperpunk³²-Film *Matrix* beobachtet werden. Die zentrale Frage des Films, d.h. die Frage die den Held ‚NEO‘ (ein Anagramm von ‚the ONE‘, der Auserwählte) wie auch das Publikum umtreibt, lautet: Was ist die Matrix?

Mit Kittlers Beschreibung des goldenen Topfs könnte geantwortet werden: eine „Laterna magica, die allen fünf Sinnen Bilder“ wirft. Der Film selbst formuliert dem heutigen technologischen Stand angemessen: die Matrix ist eine „neuronal-interaktive Simulation“, wie es in Kapitel 12 des Drehbuchs,³³ mit dem bezeichnenden Titel ‚Die wahre Welt‘ heißt. Was wir als unsere Welt akzeptieren, sei dagegen nur eine von Maschinen erzeugte Traumwelt, während die Erdoberfläche in Wirklichkeit nach einem Krieg in Dunkelheit und Chaos liegt. Aber gerade in dieser Konfrontation mit der Wüste des Realen besteht die Initiation des Erlösers, der aus seiner gnostischen Verirrung erweckt werden muß:

You have been living in a dreamworld, Neo. As in Baudrillard's vision, your whole life has been spent inside the map, not the territory. This is the world as it exists today. [...] The desert of the real. (Chap. 12)

Bezeichnenderweise wird im Film der Drehbuch-Text einerseits ergänzt zu ‚Welcome to the desert of real‘, wobei die ‚Wüste des Realen‘ in den deutschen Untertitel sogar durch ‚Gänsefüßchen‘ als Zitat markiert ist: Die Quellenangabe ‚Baudrillard‘ dagegen wurde aus dem Filmtext gekürzt: Die vollständige Version im Drehbuch bestätigt die naheliegende Vermutung, daß es auch Baudrillards Simulationskonzept war, das die ‚Idee‘ zu *Matrix* mit inspiriert hat:

Das Hyperreale ist ein [...] Stadium, in dem sogar der Widerspruch zwischen dem Realen und dem Imaginären ausgelöscht ist. Die Irrealität ist nicht mehr die eines Traums [...], eines Diesseits oder Jenseits, es ist die Irrealität einer *halluzinierenden Ähnlichkeit des Realen mit sich selbst*.³⁴

³² Zum Begriff: erstmals Bruce Bethke – 1983 (Robert Jütte: Geschichte der Sinne. München 2000, S. 346.)

³³ Das Script wurde auf der DVD mit veröffentlicht: *Matrix* (USA, 1999) (Warner Home Video: Z5 17737)

³⁴ Jean Baudrillard: Der symbolische Tausch und der Tod. München 1991, S. 114.

Baudrillards Beobachtungs-Position ist gewissermaßen die eines Subjekts, das die Matrix nicht verlassen kann, aber weiß, daß es in einer Simulation lebt: Dagegen können die Hacker, denen sich Neo anschließt, die Schwelle zwischen der wahren Welt und der simulierten überschreiten und damit die Differenz von Diesseits und Jenseits erleben: ‚Sinnfällig‘ in ganz wörtlicher Bedeutung wird dies durch eine vervielfältigte Initiation auf allen Wahrnehmungsebenen:

	Matrix	Nepukadnezar
Gesicht	Zukunft // Glasscheibe // Spiegel	Augen zum ersten Mal benutzt
Gehör	Harfenklänge	Telephonverbindung
Gefühl	Gewalteinwirkung tötet auch real	Trinitys Kuß erweckt Neo virtuell
Geschmack	Steak // Rotwein // Nudeln // Keks	Eiweiß-Schleim // Spiritus
Geruch	Menschen – Gestank // Wein – Buket	Trinitys Geruch (Cypher)

Die Matrix funktioniert also (wie der goldene Topf) auf allen fünf Sinneskanälen: während aber Anselmus zu lernen hat, den Schriftcode nicht mehr zu sehen, besteht gerade im Gegenteil die Aufgabe des Ausgewählten darin, die Differenz zwischen Simulation und Realität wieder in die Simulation zu integrieren, indem er den Code hinter der Oberfläche entdeckt – er muß gewissermaßen auf die Ebene des Betriebssystems kommen: nicht zufällig erscheint der dort lesbare Text im typischen Grün/Gelb eines alten, monochromen Computerbildschirms.

Eine weitere Verdopplung findet auch auf der Ebene der Namen statt: Neos bürgerlicher Name lautet: ‚Thomas J. Anderson‘. Neo ist sein Pseudonym als Hacker. Die Namen der restlichen Crew der Nepukadnezar lauten unter anderem: Morpheus, Trinity und vor allem noch der Gegenspieler mit dem sprechenden Namen ‚Cypher‘ – sprechend dann, wenn wie in *Angel Heart* (USA, 1986) der Vorname Louis hinzugefügt wird. (Von Louis Cypher erfährt man übrigens auch den bürgerlichen Nachnamen: Mr. Reagan [sic!].) Es findet auch ein Versuchungs-Gespräch statt, in der Cypher Neo vom rechten Pfad abbringen will; er legt ihm nahe, der falschen Welt der Matrix eine gewisse Bedeutung beizumessen, und er sät Zweifel, ob es der richtige Entschluß gewesen sei, die wahre Welt zu wählen: Im sich anschließenden Verrat wählt Cypher das ‚falsche‘ Leben in der Matrix –

er leugnet die Differenz zwischen simulierten und realen Sinnesdaten; er will ein angenehmes Leben in der Täuschung UND Vergessen: „Ignorance is bliss.“

Selige Unwissenheit meint hier nicht die unschuldige Reinheit eines Toren. Cypher ist kein Parsifal. Cypher ist ein Judas. Der Verräter hat eine Vorliebe für totes Fleisch und berauschende Getränke, und das heisst [...] für Genuss durch Töten und gezieltes Nicht-Wissen-Wollen.³⁵

Sein Wille zur Täuschung diabolisiert auch die diabolischen Beobachter auf der Nepukadnezar: der Verräter, der aus dem Himmel der falschen Welt in die Realität der Materie gestürzt ist, sehnt sich zurück in die Zeit vor dem Aufstand gegen den Maschinengott. Die allesumfassende Einheit der Matrix und ihrer Engel (lies: Agenten) benötigt die terroristischen Verräter als Instanzen eines absoluten Außen. Morpheus erfüllt seine vom Schicksal determinierte Funktion indem er die absolute Unwahrscheinlichkeit des einen Auserwählten sucht, findet und aus der realen Welt zurück in die Matrix bringt – mit dem Ziel ihren Simulationscharakter zu entlarven. Die Rolle des Teufels besteht traditioneller- und paradoxerweise darin, die Einheit der Schöpfung als Einheit zu beobachten, ihr also sowohl anzugehören, als auch außerhalb zu stehen.³⁶ Gerade diese Fähigkeit zeichnet aber Neo aus, der damit ein umfassenderer Diabolon ist als Cypher, der das Innen der Matrix lediglich von Außen sehen kann, während Neo am Ende auch im Innen das Außen sieht. Interessanterweise findet die Versuchung (einerseits natürlich in der Wüste des Realen) vor allem aber angesichts der noch nicht decodierten Matrix statt, die über die Monitore läuft. Je nach Stand der Illusionstechnik sitzen Neo und Cypher hinter dem Feuer, das an die Höhlenwand die Schatten wirft; bzw. in der blauen Bibliothek des Archivarius' Lindhorst; bzw. im Projektorraum des Kinos; bzw. vor dem Betriebssystem das im *protected mode*³⁷ läuft. Hier erklärt Cypher, daß er in der Lage ist, in seiner Wahrnehmung die Differenz zwischen Code und Information zu löschen. Er repräsentiert also nicht nur die Judas-Gestalt, sondern

³⁵ Benjamin Marius Schmidt: Buddhismus und Paranoia in der Matrix. Über einen auffälligen Widerspruch in Andy und Larry Wachowskis Film Matrix. S. 1. (Vortrag anlässlich des Symposiums *inside THE MATRIX. Zur Kritik der zynischen Virtualität* am 28. Oktober 1999, veranstaltet vom Zentrum für Kunst und Medientechnologie, Karlsruhe.) ([http://on1.zkm.de/htmlinterfaces/discussionGroup/msgReader\\$301](http://on1.zkm.de/htmlinterfaces/discussionGroup/msgReader$301))

³⁶ Vgl.: Niklas Luhmann: Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt 1992, S. 492.

³⁷ Vgl.: Friedrich Kittler: Protected Mode. In: ders.: Draculas Vermächtnis. Leipzig 1993, S. 208 ff.

auch den diskursiven Stand des Aufschreibe-Systems 1800. Was Anselmus anhand des Marmor-Pergaments lernen soll, das automatische Lesen, das die Einheit von Schrift und Gedanke an die Stelle der Einheit von Wort und Sache stellt – daran scheitert Cypher (zumindest im moralischen Sinn).

Neo dagegen ist aber gerade deshalb der Auserwählte, weil er – der Programmierer – in der Lage ist, diesen Automatismus des bürgerlichen Leserschaft zu durchbrechen – er dekodiert den Code der Matrix nicht, sondern er recodiert die 5-sinnige Synästhesie in den Code des Betriebssystems zurück: er nimmt nur noch für wahr was er weiß – er sieht den Code der Täuschung. Der Filmheld Neo übersetzt das Taktile wieder in das Digitale und ist damit auf der Höhe des Aufschreibesystems 2000. Sein Gegenspieler Cypher ist am Ende besiegt und damit wurde im Namen der wahren Wahrnehmung des wahren Seins das moralisch gefährliche Bewußtsein literalisierter Subjekte, die sich zurück in die Matrix oder nach Atlantis sehnen könnten, endgültig verabschiedet: Es bleibt nur die Wüste des Realen.

Justus Fetscher (Berlin)

Versteh nicht, wer will.

Zu Eckhard Schumachers scharfsinnigem Buch *Die Ironie der Unverständlichkeit*

Das Eingangsschreiben von Schleiermachers *Vertrauten Briefen über Friedrich Schlegels ‚Lucinde‘* mündet in ein paradoxes Gebot. Der Adressat, heißt es da, müsse den nachfolgenden Episteln „folgende Zueignung an die Unverständigen“ voranstellen. Den also Apostrophierten bescheinigt diese Zueignung, sie seien „der hohe und nicht genug zu rühmende Senat der Erhalter“.¹ Nämlich der Verstockten, der Mißachtenden und Mißbilligenden, die das bestehende Veraltete mumifizieren und konservieren durch ihren „standhaften Widerwillen gegen Alles, was lebt und athmet“. Diejenigen hingegen, in deren Name der Autor spricht, wollen eine neue Zeit „herbeiführen, thut Ihr indessen dagegen, was Euch recht dünkt, und erlaubt, daß wir uns nichts darum kümmern.“

Ironischer läßt sich eine Widmung nicht ableisten. Von der ehrenvollen Eröffnungsposition sinkt sie zur nachgeschobenen herab. Eine negative Eloge exponiert die zu Schutzpatronen des Werks aufgerufenen Unverständigen, deren Rühmung zur *captatio malevolentiae* gerät. Ihr letzter Satz spricht mit barscher Klarheit aus, daß sich die konventionelle Funktion einer solchen Anrede hier verkehrt hat. Aus der angekündigten Zueignung wird Abwendung: Wir kümmern uns nicht.

Friedrich Schlegel selbst hat, im letzten Heft des *Athenäum*, aus solcher Absage an die Unverständigen seinen berühmten Aufsatz *Über die Unverständlichkeit* gemacht, und unverkennbar ist er der Mustertext von Eckhard Schumachers scharfsinnigem Buch *Die Unverständlichkeit der Ironie*.² Indem Schlegel Unverständlichkeit

¹ Friedrich Schleiermacher: *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde*, in ders.: *Kritische Gesamtausgabe*, hgg. Hans-Joachim Birkner u. a. Abt. I: *Schriften und Entwürfe*, Bd. 3: *Schriften aus der Berliner Zeit 1800-1802*, hg. Günter Menckenstock, Berlin u. New York: de Gruyter, 1988, S. 139-216, Zit. S. 146. Dort (S. 146f.) auch die beiden folgenden Zitate.

² Eckhard Schumacher; *Die Ironie der Unverständlichkeit. Johann Georg Hamann, Friedrich Schlegel, Jacques Derrida, Paul de Man*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000 (= es, 2172). 337 S. Nachweise im Folgenden eingeklammert im Text.

nicht nur konstatiere, sondern auch konstruiere (s. S. 9; vgl. S. 42 u. 80), tritt, Schumacher zufolge, seine Auffassung von wie sein Umgang mit diesem Phänomen hervor. Er nennt dieses Verfahren: der nachzeichnenden, überzeichnenden, distinktionverwischenden sprachlichen Vorführung von Unverständlichkeit performativ (s. S. 82, 148, 259, 267, 294f. u. 324). Das ist treffend, auch augenöffnend, muß sich aber der in der heutigen westlichen Theoriedebatte allmählich eingetretenen Performativitätserschöpfung erwehren. Ausgehend von Schlegels Prämisse von der Relativität aller Unverständlichkeit, verfolgt Schumacher „in Auseinandersetzungen um den Vorwurf der Unverständlichkeit Argumen-tationsmuster, Topoi und Metaphern (...), die die verschiedensten Kontroversen als Variationen einer wiederkehrenden Konstellation erfahrbar werden lassen“ (S. 11).

Doch bevor er seine Lokalmatadoren (Hamann, Friedrich Schlegel, Derrida und Paul de Man) in immer dergleichen Arena die immergleichen Kunstgriffe vollbringen läßt, rekonstruiert er die Deutungskonventionen, gegen die jene sich absetzen. Der aktuelle institutions- und diskurskritische Einstieg dafür ist eine Sammlung von Initiationserlebnissen, mit deren meist anekdotischer Erzählung Literaturwissenschaftler begründeten, wie sie auf ihr Fach verfallen sind, der diskurshistorische ein konziser Abriss der Behandlung (und Rationalisierung, Eskamottierung) der Unverständlichkeit in der Rhetorik und Hermeneutik zumal des 18. Jahrhunderts. Das traditionelle, dann spezifisch aufklärerisch vereindeutigte Gebot, *obscuritas* zu vermeiden oder jedenfalls aufzulösen, gipfelt (und kompliziert sich) bei Schleiermacher, der sich mit der Formel von der Unendlichkeit (Unabschließbarkeit) des Verstehens der Schlegelschen, mit der Forderung nach vollkommenem Verstehen der Position der Schlegelverächter nähert.

Die dritte Front, von der sich Schumacher im Eröffnungskapitel abstößt, ist die der geschichtsphilosophisch-zeitdiagnostischen literarhistorischen Bestimmung von Unverständlichkeit als eines Spezifikums für die Literatur des 20. Jahrhunderts. Schumacher stellt solchen Periodisierungstendenzen einen widerzeitlichen, a-chronischen wie akuten, Begriff der Moderne entgegen. Unter Berufung auf Baudelaire und den antihistoristischen Nietzsche setzt er als modern die Errungenschaft (jedenfalls Erkenntnis) der Indifferenz von linearhistorischer Entwicklung an und präferiert an Texten wie bei seinem Blick auf Texte Figuren der Paradoxierung von *post-hoc-ergo-propter-hoc*-Beziehungen. In den Blick geraten so „durchaus wiedererkennbare, kontextunabhängige Muster“ (S. 81; differenzierter: S. 78), Debatten, deren avancierteste Teilnehmer Unverständlichkeit „als eine

semantisch je verschieden aufgeladene Variable“ darstellen, „über die vorgegebene Begriffe und Oppositionen ebenso wie bestimmte Formulierungen und einzelne Wörter bearbeitet, entstellt und ironisiert werden.“ (S. 82). Daß in den Texten der genannten vier „Klassiker“ (S. 83 – eine leicht Nestroysche Verwendung dieses Attributs) Literatur nicht ausgegrenzt werde, da sie ihre Aporien und Paradoxien „durch literarische Verwendung von Sprache“ (S. 83) erzielen, ist eine Wendung, die das hier vorgesezte Reflexionsniveau fast schon wieder unterschreitet, betont Schumacher doch immer wieder, daß Hamann und Schlegel, Derrida und de Man lediglich etwas zum Thema wie zum bewußten Stilisierungsprinzip machen, was aller Sprache (auch der sozusagen unliterarischen) qua Sprachlichkeit eigne. Ebenso arbiträr ist der chronologische Aufbau der nachfolgenden Kapitel, denn er suggeriert, was es Schumacher und seinen Autoren (wie er sie versteht) zufolge eben nicht gibt: sichere, Schritt für Schritt fortschreitende geschichtliche Entwicklung.

Erster Probierstein einer an der Unverständlichkeit versagenden Literaturwissenschaft ist bei Schumacher also der je seit je als dunkel verschrieene Hamann. Die verstörende, aufmerksamkeitsbindende und noch ihre Widersacher obsedierende Kraft seiner Sprache verfolgt Schumacher an der Wandlung und Wiederkehr von Metaphern ihrer Selbstbeschreibung. Daß Hamanns Satzfolge ein Archipel, ihr Bild und Ausdruck der von Wolken ist, sagten dessen Sätze von sich selbst, und ihre Verächter ratifizierten diese Behauptung durch Wiederholung. Gerade dieses Echophänomen sei wiederum schon in Hamanns eigenen Texten vorgebildet, welche die Argumente der Hamann-Opponenten durch intrikate Zitationen buchstäblich vorführten und so dadurch die Grenze zwischen Text und Kommentar, eigener und fremder Rede, Haupttext und Annotationen beständig und nachhaltig verwischten – oder vielmehr offen hielten. Präventiv und replizierend zugleich verleidet Hamann seinen Kritikern das Geschäft – nämlich „indem er die Unterscheidung zwischen literal und figural, eigentlich und uneigentlich in seiner Schreibpraxis ebenso in Frage stellt wie die von Verständlich- und Unverständlichkeit“ (S. 144; vgl. S. 138). Die Wolkenmetaphorik nutzt Schumacher, Hamanns Stil sowohl mit der Emanzipation der Erhabenheitsästhetik zu vermitteln wie mit seinem Anspruch, das Genre Aristo-phanisch-Sokratischer Befragung zu modernisieren. Daraus ergibt sich ein paradoxes, anti-systematisches, fragmentarisches, ein als Ereignis und Experiment angezetteltes Schreiben, das so etwas wie eine demütige Provokation zu intendieren scheint: Delegation der Wahrheit an die ausstehende Offenbarung des (christlichen) Gotts.

Das zentrale und längste Kapitel des Buches widmet Schumacher dem Schlegel der *Athenäums*-Periode. Strategisch, strukturell wie semiologisch scheint Schlegel zumal in *Über die Unverständlichkeit* das Gleiche zu tun wie der Hamann der *Wolken*. Seine „Verdichtungs- und Verschiebungsverfahren produzieren (...) ein Nebeneinander der verschiedenen Lesarten, die eine klare Trennung von Metaphern und Metonymie ebenso verhindern wie die von buchstäblicher und figuraler Lektüre, von Buchstabe und Geist, von Medium und Wert.“ (S. 205). Entschiedener als bei Hamann betont der Autor indessen diesmal, daß Schlegels Schrift Revolution nicht als welthistorische (wie die von 1789), sondern als „Revolution des Lesens und Verstehens, als Revolution der poetischen Sprache“ faßt (S. 192). Womit Schumacher nicht so sehr auf das Buch Julia Kristevas hinaus will denn auf Paul de Mans Begriff der Unentscheidbarkeit und Unlesbarkeit, die er in Schlegels Unverständlichkeit vorgebildet findet (s. S. 217, 224 u. 332-335), wie auf den Derridaschen der *différance* (s. S. 226, 247, 259 u. 261; zur Unlesbarkeitsfigur bei Derrida s. auch S. 277, 290, 293 u. 333f.).

Die Implikationen und Kontexte des Terminus Unverständlichkeit erschließt Schumacher über den von Schlegel paradox gewendeten, vielmehr in seiner Paradoxie erkannten und restituierten Begriff der Mitteilung – immer im Blick auf die bekannte zentrale Formel von der „Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung“³ (s. S. 167 u. 248) sowie über die literaturpolitischen Kontroversen, die das *Athenäum* von Anfang an umgaben. Daß sich hierbei zumal Friedrich Nicolai und die Seinen als berechenbare Opponenten aller intellektuell-literarischen Komplikationen der popularaufklärerischen Muster erwiesen und an die Brüder Schlegel die gleiche Stilkritik adressieren, die sie auch gegen Kant wandten, verwundert nicht. Jedenfalls erhält diese Darstellung durch solche Rekapitulation ein anschauliches und auch aufschlußreiches Unterfutter. Schlegels Kontroverse mit seinen Gegnern gipfelte bekanntlich in *Über die Unverständlichkeit*, und dieser Text wird daher von Schumacher minutiös de-rekonstruiert. Schumacher verfolgt die Zitationstechnik, mit der Schlegel seinen Essay erstellt, erläutert dessen Bezugnahmen auf die Spätaufklärer Bergk, Jensch, Garve und Nicolai, den Lyriker und Romancier Goethe, den Chemiker Girtanner (eine Spur, der freilich schon Ralf Schnell nachgegangen war) und auf die Arbitrarität

³ *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, hgg. Ernst Behler u. a. Paderborn: Schöningh, u. Zürich: Thomas-Verlag, 1958ff., hier Bd. II, S. 368 (fortan zitiert als: KA).

des Geldwerts in der ökonomischen Theorie Adam Smith'. Hierin liegt viel Subtilität, Witz und Einsicht, vielleicht mit einem leichten Hang zur Menetekel-Philologie. Schumacher zufolge geht Schlegels Argumentation in seiner Art des Meinens auf, in seiner Arbeit an, in und mit Sprache, die auf oszillierenden Wechselbewegungen der Worte setzt, vielmehr ihnen ihren Lauf lassen will: „Schlegels Verdichtungs- und Verschiebungsverfahren produzieren (...) ein Nebeneinander von verschiedenen Lesarten, die eine klare Trennung von Metapher und Metonymie ebenso verhindern wie die von buchstäblicher und figuraler Lektüre, von Buchstabe und Geist, von Medium und Wert.“ (S. 205; vgl. S. 214 u. 217). Das ist gut gebrüllt, auch wenn es, als derselbe Löwe Hamann verschlang, ähnlich geklungen hatte.

Von der subtilen Nachzeichnung der Faktur kommt Schumacher auf die Ironieauffassung von *Über die Unverständlichkeit*. Ebenso erwartbar wie glänzend erweist er diese Arbeit als Meisterstück einer Ironie, deren Theorie der Essay in Form seiner impliziten Poetik vertritt. Erhellend führt Schumacher vor, wie Schlegels Text die Unentscheidbarkeit der Ironiefrage zum Darstellungsprinzip und dadurch die Fichtesche Figur des Schwebens (der Reflexion, der Einbildungskraft) zu einer sprachlichen macht (s. S. 220ff.). Der Geist aber, der für Schumacher über den Wassern des Schlegelschen Textes schwebt, deren ständiges Wogen, Rauschen, Verwischen jeglicher Grenze auslöst, ist die Ironie. Sie „verstellt die Möglichkeit, zwischen Verständlichkeit und Unverständlichkeit zu unterscheiden“ (S. 225). Auf dem ungestümen Weltmeer von *Über die Unverständlichkeit* bleibt der Leser ohne sicheren Standort (s. S. 226) und daher unfähig, Objekt von Metasprache (s. S. 227; vgl. S. 315), Gestaltung von Theorie sauber zu scheiden, weil beide Strömungen unentmischbar ineinanderfließen: Schlegel spricht über Ironie, indem er ironisch spricht.

Von hier aus restituiert Schumachers Typus und Theorie der Schlegelschen Lektürepraxis als diejenigen einer Ästhetik, in der das augenblickshaft formal Aufscheinende (der und das Moment der Epiphanie elementarer Formen) an die Stelle der systematischen Erschließung mittels feststehender Definitionen tritt. „[S]innliches und wahrnehmungsorientiertes Verstehen“ (S. 231) – nämlich des Unverständlichen in seiner Unverständlichkeit – findet ihr Modell in den lautlich-(a)logischen Analoga Witz und Blitz. Beide konstituieren das Verstandene (nur und erst) im Akt des Verstehens, setzen dabei die Willkür und das Ephemere dieses Vorgangs ins Licht. Verstetigt findet dieser sich einzig durch das paradoxe Gebot einer ständigen Wiederholung solcher Einsichtsverfahren. Schumacher nennt das eine

„Koppelung von Unterbrechung und Kontinuität, Plötzlichkeit und Dauer“ (S. 237) und denkt hier offensichtlich von Karlheinz Bohrer Plötzlichkeits-Ästhetik her. Schumacher entdeckt darin eine Schlüssel-form für Schlegels Darstellung der Ironie als einer permanenten Parekbase. Er findet diese rhetorisch-mimische Figur im Wortfeld des Bruchs, das sowohl die Rede vom Anbruch einer neuen Zeit wie die vom plötzlichen Auf- und Abbruch, sowohl die Form der fragmentarischen Präsentation wie die Idee einer Ruptur umfaßt, einer Ruptur, die den Kritiker nicht nur mit dem konventionelle Denken zu brechen nötigt, sondern dazu, auch sich selbst – qua Gedanken-Stil-Bruch – ins Wort zu fallen. Schlegels Sprechen hält demnach die Mitte zwischen Prophetie und Unverständlichkeit, Pathos und Ironie (s. S. 243). Der autodeiktische Gestus, mit dem Schlegel das Verstehen des Verstehens und die Ironie der Ironie thematisiert, läßt sich als Versetzung von Fichtes Programm des sich selbst denkenden Denkens auffassen, mit der bezeichnenden (durch Benjamins Dissertation vertrauten) Differenz, daß das, was bei Fichte die Reflexion leistete, hier von der Selbstbezüglichkeit der Kunst-Sprache übernommen wird.

In einer öffnenden Wendung fokussiert Schumacher schließlich auf den epilogischen Charakter der Schlegelschen Schrift, die eben auch den Abschied vom 18. Jahrhundert, vom *Athenäums*-Projekt und von Schlegels Fragment-Publizieren markiert. Schumacher entdeckt hier einen Umschlag des fragmentarischen Denkens in ein Konzept von Totalität (s. S. 249), läßt allerdings undiskutiert, daß Eberhard Ostermann eben diese Grundierung der frühromantischen Fragmentästhetik herausgearbeitet hat.⁴ Dabei zeige sich ein Abstand des späteren Schlegel sowohl zum Schlegel der *Athenäums*-Periode wie zu Hamann. Schumacher skizziert diese Entwicklung am Wandel von Schlegels Ironiebegriff, bescheinigt seinem Autor aber eine geradezu expressiv-mimetische Zurückhaltung bei diesen Revisionen, die bei der letzten von Schlegel geschriebenen Zeile im Selbsteinspruch verharren, ja abbrechen: „Das ganz vollendete und vollkommene Verstehen selbst aber“.⁵ Fragment, hatte Adorno notiert, ist der Eingriff des Todes ins Werk.⁶

⁴ Eberhard Ostermann: *Das Fragment. Geschichte einer ästhetischen Idee*. München: Fink, 1991; ders.: „Der Begriff des Fragments als Leitmetapher der ästhetischen Moderne“, in: *Athenäum. Jahrbuch für Romantik* 1 (1991), S. 189-205.

⁵ KA X, S. 534.

⁶ Theodor W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, hg. Rolf Tiedemann. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 13. Aufl. 1995 (= stw, 2), S. 537.

Im Schlußkapitel kommt Schumacher auf die dekonstruktiven Anti-Hermeneutiken de Mans und Derridas. Schon bei Nietzsche allerdings, der hierbei als Zwischenstation fungiert, konstatiert er eine Rekurrenz nicht nur der gegen seine Klassiker gerichteten Unverständlichkeitsvorwürfe, sondern auch ihrer Abwehr und Prävention: „es wiederholen sich auch Entwürfe einer Transformation des Verstehens, in denen Unverständlichkeit als Aufschub und Infragestellung von Verständlichkeit inszeniert wird.“ (S. 261). Man könnte hier fragen, ob nicht in der Insistenz von Schumachers Darstellung zugleich eine Schwäche liegt. Einerseits im Sinne von Georges Braques: „Les preuves fatiguent la vérité.“ Andererseits im Repetitionshabitus, mit dem Metaphysikkritik sich aneignet, was sie an Wahrheitsgläubigkeit und Metaphysik verwirft: Konstanz. Schumacher ist sich dieses Dilemmas durchaus bewußt (s. S. 332f.). Er könnte hierauf antworten, daß die Flexibilität der Figuren und Termini, mit der seine Autoren sowohl zueinander auf Distanz gehen absetzen wie sich im Kontext ihrer eigenen Schriften Spielräume schaffen („Mehrere Namen sind einer Idee vorteilhaft“), und der aktuell-performative Auftrittsmodus ihres Sprechens dieser Gefahr begegnen. Vielleicht bleibt dennoch der performative Widerspruch einer antikonventionellen, antidogmatischen Repetition. Zudem ließe sich mit einem Wort von Blumenberg eine Paratheorie fordern, die zu erklären vermöchte, warum das, was schon Hamann vorgeführt hat, weiterhin und noch für die Zeitgenossen von de Man und Derrida uneinsichtig und unvertraut geblieben ist.

Anhand einiger Schriften Derridas führt Schumacher allerdings vor, wie der französische Philosoph gerade den Wiederholungscharakter der theoriepolitischen Oppositionsbildungen durch Figuren der überschreibenden, entstellenden Repetition zu einer für sich (und ihn) sprechenden Figur zu machen strebt, weil eben im Zug der Repetitionen die Dichotomien des *common sense* kollabierten. Die Sympathie, mit der Schumacher in Nietzsches Unzeitgemäßheit die Signatur der Schlegelschen Unverständlichkeit, in Derridas Dekonstruktionsverfahren die frühromantische Technik der kritischen Fragmentierung wiederfindet, kontrastiert allerdings mit dem mißmutigen Blick auf die „häufig verblüffend unoriginellen Wiederholungen“ (S. 277), die er in den Angriffen auf die Dekonstruktion entdeckt. Daß Schumacher hier Partei (und nicht mehr als zwei Lager hier im Feld stehen zu können glaubt), nimmt, raubt seiner Rekapitulation dieser Kontroverse die Spannung. Muß, wer die Rede von den Diskursstrategien verinnerlicht hat (s. S. 311), den Anderen unterstellen, sie betrieben eine Kampagne (s. S. 279); und kann das von dieser Position aus ein Vor-

wurf sein? Schumacher verrennt sich gelegentlich in Insinuationen. „Selbst wenn man Frank derartige Assoziationen nicht unterstellen möchte, ...“ (S. 282), spekuliert er, aber erstens können Assoziationen nicht falsch sein, und zweitens ist mit Nietzsche zu fragen, wer es ist, der hier spricht. Wer befindet kraft welcher Autorität, daß mit einem bestimmten Aufsatz „so gut wie nichts gegen Derrida und die Dekonstruktion gesagt ist“ (S. 292)? Der Gestus solcher Sätze ist: *Dixi*. Sie provozieren die Rückfrage: *Cur?* Warum und wie ist das, was Derrida macht, „neu und revolutionär“ (S. 293), wenn er mit seinen Widersachern doch „beinahe so“ verfährt, „wie Hamann es mit seinen Kritikern getan hat“ (S. 297)?

Beruhigend und beunruhigend zugleich wirkte da (auf mich), daß Schumacher einmal doch von Derrida abrückt und ihm vorhält, nicht auf der Höhe seiner eigenen (der Derridaschen) Theorie und Präskription ironischer Sprache geblieben, sondern der Humorlosigkeit nahe gekommen zu sein (s. S. 309-311). Endlich, wenn auch nur als Monitum einer Selbstunterbietung, ergibt sich hier ein „Abstand, der Derrida in dieser Hinsicht von Hamann und Schlegel trennt“ (S. 310). Wie andere deutsche Literaturtheoretiker insistiert Schumacher darauf, daß Derridas Dekonstruktion in den sprachphilosophischen und poetologischen Positionen der deutschen Frühromantiker ein von ihm etwas verkanntes Vorbild habe oder hätte finden sollen (s. S. 320f.). So hätte er etwa die – der französischen Sprache, Literatur und Theorietradition zugehörnde – Figur der *mise en abîme* schon vorgezeichnet sehen können in Schlegels Befund, seine (Schlegels) Texte stürzten die harmonisch Platten durch Selbstparodie in Selbstzweifel „bis sie schwindlicht werden“.⁷ Schlegel, so Schumacher, „delegiert den Schwindel (...) an de Man und Derrida und deren Kommentatoren, die wiederum bereits in Schlegels Text vorausgesetzt und adressiert werden“ (S. 322). Manchen Leser mag hier bänglich die Frage überfallen, ob jetzt prästabilisierte Harmonie ausbrechen soll. Rekonstruierte Terminierung *ex eventu*, emphatische, ob aller Warnung der Gruppenpsychologie unbekümmerte Delegation, unironisches prophetisches Reden, Zielbestimmung und Deutung des zu interpretierenden Textes, als wäre er eigens dem heutigen de Man- und Derrida-Kommentator gesagt – diese Figuren hätte Schumacher den anderen Hermeneuten und Hermeneutikern vielleicht nicht durchgehen lassen.

Auf den letzten Seiten kehrt Schumacher in den Pol seiner Stärke zurück und restituiert de Mans Aufsatz zu Schlegels Ironie, ein Text,

⁷ KA II, S. 160.

der sich hier unschwer als Musterinterpretation des Mustertextes *Über die Unverständlichkeit* zu erkennen gibt.⁸ Dabei problematisiert Schumacher noch einmal, nun mit de Man, das Moment der Argumentationswiederholung, indem er Ironie als Instigator und Agenten einer „repetition of (...) aberration“ versteht, jener Abweichung und Verschiebung, die de Mans Rhetorik zufolge von dem ganzen „topological system“ geleistet wird (zit. n. S. 324). Entsprechend scheint hier auch Derrida der Schlegelschen Ironie dort am nächsten, wo er seine Verwandtschaft seines Denkens mit dem Lektürevorhaben de Mans bekundet. Schumacher weist das am Begriff eines (von de Man affirmierten) Versprechens nach, der sowohl den irreduziblen Aufschub impliziert wie auch den von Freud dargelegten lapsus-Charakter aller Ver-handlungen, und so auf die unauflösliche Verschränkung der performativen und konstativen Dimensionen von Sprache verweist.⁹ Ironie wird so zum Grundelement aller Sprache, da beide auf etwas hinauszuwollen scheinen, was sie zugleich im Medium und Moment seiner Bekundung verlenken und unzugänglich machen. Als de Mans letztes Wort zur Ironie kann deshalb sein Vorschlag gelten, man möge bei der Beschreibung seines Vorgehens den Terminus „irony“ durch „reading“ ersetzen (s. S. 329). Die Proliferation, Interferenz, Irritation und wechselseitige Auslöschung von Bedeutung, die de Man in Schlegels Einsicht in die Unkontrollierbarkeit von Ironie dargestellt fand, wird zum Prinzip wie Resultat eines Lektüremodus, der das Lesen anderer mitlesen will, dabei der Unabschließbarkeit des Lesens und Verstehens innewird. Indem Schumacher hier Schlegels Projekt eines künstlichen Lesens wiederentdeckt (s. S. 331), schließt sich der Kreis, der de Mans und Derridas Unlesbarkeit und Unentscheidbarkeit als Transformationen (s. S. 337) von Schlegels erweist (s. S. 330-337). Er soll kein hermeneutischer Zirkel sein. Jedenfalls hat Schumacher ihn einsichts- und kenntnisreich, kraftvoll, elegant und meistens auch präzise nachgezeichnet.

Einwände? Wem sich Geschichte erklärtermaßen zur Variation „wiedererkennbare[r] kontextunabhängige[r] Muster“ (S. 81) zusammenzieht, wird für annalistischen Zuweisungen wenig Sinn und Aufmerksamkeit erübrigen. So „erfährt“ denn „die Bevorzugung der Verständlichkeit“ eine „entscheidende Verschärfung und Verallgemei-

⁸ Paul de Man: „The Concept of Irony“, in ders.: *Aesthetic Ideology*, hg. Andrzej Warminski. Minneapolis u. London: University of Minnesota Press, 2. Aufl. 1997, S. 163-184.

⁹ Siehe hierzu auch J. Hillis Miller: *Topographies*. Stanford/California: Stanford UP, 1995.

nerung (...) Ende des 17. Jahrhunderts durch René Descartes.“ (S. 31f.). Ein naiver Leser mag dazu bemerken, daß hier von Descartes' posthumer Wirkung die Rede sein muß, denn dessen schulbildende Schriften waren um 1640 erschienen und 1650 ist Descartes gestorben. Auch die Vermutung, Hamanns *Metakritik über den Purismus der Vernunft* könne als Vorbild für Schlegels *Über die Unverständlichkeit* gedient haben (s. S. 166), steht auf unsicheren Beinen. Mit Ausnahme einer summarisch-flüchtigen Erwähnung im IV. Heft der *Philosophischen Lehrjahre* (1798/99)¹⁰ datieren die expliziten Verweise Schlegels auf Hamann vom Anfang der 1810er Jahre¹¹, und die ausdrücklichen Würdigungen Hamanns in der *Geschichte der alten und neuen Literatur* stehen nicht in deren Erstauflage von 1812, sondern verdanken sich erst ihrer 1822 erschienenen Überarbeitung.¹²

Die Mimesis des Autors an seine Klassiker läßt ihn zwar nicht deren Unverständlichkeiten übersehen, aber vielleicht manchmal ihre Beschränktheiten. Ob Hamann, als er seinen Kritiker Mendelssohn an die wahre Bibelauslegung Paulinischer Provenienz mahnte, von der dogmatischen und religionshistorischen Traditionslast des christlichen Antijudaismus so frei war, daß diese Frage hier erst gar nicht in den Blick kommen muß (s. S. 143), wäre näheren Hinsehens wert gewesen. Im Sinne der Schlegelschen Maxime von der Unkritisierbarkeit des Schlechten folgert Schumacher, Schlegel haben die ihm widrigen Personen öffentlich weder angegriffen noch diskreditiert, sondern lediglich durch Nichterwähnung attackiert (s. S. 182). Kotzebue (es sei), aber auch Wieland werden das anders gelesen haben.¹³

Als Ton, in dem er die Kontroversen über die Schriften und Schreibverfahren Hamanns, Schlegels, Derridas und de Mans rekapituliert, wählt Schumacher häufig, durchaus Schlegelisch, den der erhabenen Frechheit. Daß dabei tonangebende Literaturwissenschaftler der Fünfziger und Sechziger Jahre (Emil Staiger, Hugo Friedrich,

¹⁰ Siehe KA XVIII, S. 198, IV. Heft, Nr. 16.

¹¹ Siehe KA VIII, S. 459-461: „Der Philosoph Hamann“, vermutlich 1812 geschrieben, erschienen 1813; KA XVII, 287, XX. Heft, Nr. 56 (1811), S. 359, XXI. Heft, Nr. 198 (1812). Wenn Schlegel später (1823) schreibt, daß „die prophetischen Sprüche“ Hamanns „erst (...) ein halbes Jahrhundert nachher anfangen erkannt und verstanden zu werden“ (KA XVII, S. 487, XXIII. Heft, Nr. 112), scheint er sich in dieses Urteil einzubeziehen.

¹² Siehe KA VI, S. 378 u. 387.

¹³ Siehe KA II, S. 174 [Nr. 59], 242 [Nr. 405], 210 [Nr. 260]. Freilich werden alle drei *Athenäums*-Fragmente August Wilhelm Schlegel geschrieben; angesichts der einschneidenden Redaktionstätigkeit seines Bruders Friedrich läßt sich dieser aber wohl als deren Koautor aufstellen.

René Wellek) Schelte beziehen, läßt sich als Verweis auf die Geschichtlichkeit ihrer Verdienste verstehen. Konservativ in vieler Hinsicht schon zu ihrer Zeit, gingen sie mit der dekonstruktiven Avantgarde der letzten Jahrzehnte nicht mit. Auch für die hier referierten Argumente von Hans Blumenberg, Isaiah Berlin, George Steiner, Jonathan Culler, Manfred Frank und Klaus Reichert hat Schumacher wenig Sinn – und da entgeht ihm etwas, und zwar gerade deshalb, weil er nicht verstehen mag, daß ihm da etwas entgeht.

Im Kontext der zeitgenössischen Debatte um die *Lucinde* lassen sich für Schleiermachers Widmung an die Unverständigen mindestens drei Adressaten ermitteln. In erster Linie richtete sie sich natürlich an die, die durch ihr Unverständnis gegenüber diesem Roman nur „ihren eigenen Unverstand“¹⁴ an den Tag legen. Sodann wandte sie an sich selbst, den *Lucinde*-Leser Schleiermacher, und schließlich auch an den Autor dieses Romans. Im Sommer 1799 dreht sich der Briefwechsel zwischen Schlegel und Schleiermacher ebenso obsessiv wie mißvergnügt um die Frage ihres möglichen oder unmöglichen, zumutbaren oder verletzten gegenseitigen Mißverstehens und der Störung, ja Zerstörung, die ihre Freundschaft durch es erleiden könnte.¹⁵ Die neuerrungene Freiheit der Deutung, ihre Emanzipation von der Autorität des Autors und seiner erklärten oder geglaubten Intention äußert sich hier als unstillbarer Konflikt der Interpretationen.

Anfang Juli kündigt Schlegel dem Theologen wo nicht die Freundschaft, so doch das Gespräch auf, und zwar wegen der Differenzen ihres Verständnisses von Verstehen: „es könnte Dich veranlassen, wenigstens ein einzigesmal eine Ausnahme von Deiner Exegese zu machen, und <es> allenfalls, wenn es Dein Verstand zuläßt, als Hypothese zu denken, daß Du mich vielleicht von Anfang bis zu Ende durchaus nicht verstanden hättest. Und so bleibe wenigstens die Hoffnung, daß wir uns in künftigen Zeiten einmal <verstehen> lernten.“¹⁶ Und fast am selben Tag hatte Schleiermacher über Schlegel geklagt: „sein gänzlichliches Nichtverstehen unseres Verhältnisses geht aus meh-

¹⁴ Schleiermacher: Rezension von Friedrich Schlegel: *Lucinde*, in ders.: *Kritische Gesamtausgabe*, Abt. I, Bd. 3, S. 217-223, Zit. S. 220 (die Rezension erschien zuerst 1800).

¹⁵ Siehe etwa *Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen*. Bd. 3: *Schleiermacher's Briefwechsel mit Freunden bis zu seiner Uebersiedelung nach Halle, namentlich der mit Friedrich und August Wilhelm Schlegel*, hg. Ludwig Jonas u. Wilhelm Dilthey. Berlin: Georg Reimer, 1861, S. 124; F. Schlegel an Schleiermacher, undat. (eingeordnet zw. Briefe vom 23. 9. u. 11. 10. 1799); s. dazu Schumacher (Anm. 2) S. 230.

¹⁶ KA XXIV, S. 296, Friedrich Schlegel an Schleiermacher, Anfang Juli 1799.

rerer Stellen in der *Lucinde* klar hervor“.¹⁷ Dies ist der Weg von der *Lucinde* zu den *Vertrauten Briefen*. Schrift, die Schrift, Kunst, die Kunst (als Kunst-Kritik) hervorbringt – diese Figur meint eben auch Unverständnis, das Unverständnis provoziert, darin sein (verzerrtes) Echo und insofern auch seine grimmige Bestätigung findet. Schlegel und Schleiermacher teilten so viele Vorsätze, zumal den berühmten, einen Text besser zu verstehen, als ihn sein Autor verstanden haben mag. Doch wenn es darum ging, einander zu verstehen, konnten sie sich über die Prinzipien und Lizenzen ihrer Exegesen nicht einigen.

Schlegels *Über die Unverständlichkeit* läßt sich von da her auch lesen als die nicht ganz ungereizte Antwort auf die nicht ganz unzutreffende Kritik, die Schlegel in seinem eigenen, dem Kreis der Frühromantiker, erfahren hatte. Denn nicht nur hat Schleiermacher bei aller Anerkennung der *Lucinde* doch die strukturelle Ungebundenheit ihrer letzten Abschnitte beklagt, weil dadurch „jeder niedere Grad des Verstehens“ (dieses Romans) „gar sehr erschwert werde“¹⁸, sondern auch Novalis hat zu vielen der Schlegelschen *Athenäums*-Fragmente wiederholt nur dieses eine Wort notiert: „unverständlich“.¹⁹

Zu den Oppositionen, deren Gültigkeit Schumacher subvertiert, gehört damit auch diejenige, auf deren Fixierung er doch seine polemische Verve zu verwenden scheint: die zwischen den Naiven, die den Konstruktionscharakter aller Unverständlichkeit verkennen, und den Eingeweihten, die seit je schon darum gewußt und damit gespielt haben. Nichtverstehen und Nichtverstandenwerden sind nicht nur

¹⁷ Schleiermacher: *Kritische Gesamtausgabe*, hg. Hans-Joachim Birkner u. a. Abt. V: *Briefwechsel und biographische Dokumente*. Bd. 3: *Briefwechsel 1799-1800*. (Briefe 553-849), hg. Andreas Arndt u. Wolfgang Virmond. Berlin u. New York: de Gruyter, 1992, S. 134f.

¹⁸ Schleiermacher: Rezension zu Friedrich Schlegel: *Lucinde*, S. 222.

¹⁹ Siehe Novalis: *Schriften* (Anm. xx), hg. Richard Samuel u. a. Bd. 2: *Das philosophische Werk I*. Stuttgart usw.: Kohlhammer, 3. Aufl. 1981, S. 623f. Siehe hierzu Helmut Schanze: „Das romantische Fragment zwischen Chamfort und Friedrich Nietzsche“, in: *Über das Fragment/Du fragment*. Band IV der Kolloquien der Universitäten Orléans und Siegen/ Tome IV des colloques des universités Orléans et Siegen, hg. Arlette Camion u. a. Heidelberg: C. Winter, 1999, S. 30-37, bes. S. 35f. Was Schumacher statt dessen suggeriert: Daß Schlegels Aufsatz auf Hegels Kritik an der romantischen Ironie repliziere (s. Eckhard Schumacher: „Die Unverständlichkeit der Ironie“, in: Karl Heinz Bohrer [Hg.]: *Sprachen der Ironie – Sprachen des Ernstes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000, S. 91-120, bes. S. 104), ist schwer nachzuvollziehen, da Hegels Attacken auf Schlegels Ironiebegriff erst gegen 1817 einsetzten, also fast zwei Jahrzehnte nach Erscheinen von *Über die Unverständlichkeit*.

Akte und Effekte, die jeder Mitteilung ebenso konstitutiv inhärieren, wie das Vergessen zum Erinnern gehört. Häufig wirken sie auch, zumal unter Philosophen, als Kränkungen und Verletzungen. *Diese* Ironie der Unverständlichkeit, die groteske Verzweiflung des Theoretikers, dessen Erkenntnisse am Ende private bleiben, hat vielleicht niemand so heiter gefaßt wie Heinrich Heine, der sie als „die komische Seite unserer Philosophen“ bezeichnete: „Sie klagen beständig über Nichtverstandenwerden. Als Hegel auf dem Totenbette lag, sagte er: ‚nur Einer hat mich verstanden,‘ aber gleich darauf fügte er verdrießlich hinzu: ‚und der hat mich auch nicht verstanden.‘“²⁰

²⁰ Heinrich Heine: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* [1834], in 234, in ders.: *Säkularausgabe. Werke. Briefwechsel. Lebenszeugnisse*, hg. Nationale Forschungs- und Gedenkstätte der klassischen deutschen Literatur in Weimar u. Centre National de la Recherche Scientifique (Paris). Bd. 8: *Über Deutschland 1833-1836. Aufsätze über Kunst und Philosophie*, hg. Renate Francke. Berlin: Akademie-Verlag, und Paris: Éditions du CNRS, 1972, S. 125-230, Zit. S. 204.

Miszellen

Jochen Hörisch (Mannheim)

„Eines nur will ich noch: das Ende“ Todesfaszination bei Richard Wagner und Thomas Mann

In einem „wilden Felsengebirg“ voll Schluchten und Felsjochen (so die Szenenanweisung zum zweiten Aufzug der *Walküre*) offenbart sich mitsamt all seinen Abgründen ein Vater seiner Tochter. Wotan zu Brünnhilde: „Zum Ekel find' ich / ewig nur mich / in allem was ich erwirke! / Das Andre, das ich erschne, / das Andre ersch' ich nie.“ (II, 110 ¹) Das Andre, das ganz Andre, das totaliter aliter ist ein altes Schibboleth der Theologie. Es verweist paradox auf den Gott, auf den man nicht deiktisch verweisen kann. Seine Präsenz kann man in diesem endlichen Leben erschennen, nie aber „erschauen“. Die Paradoxien einer Verweisung auf das schlechthin Andere des Göttlichen werden nicht geringer, wenn der, der sie ausspricht, selbst ein Gott ist. Wotan aber ist ein Gott und näherhin ein Gott, der am Ende ist. Als solcher hat er eine lange Vorgeschichte, deren heißer Dynamik Hölderlin wohl am präzisesten zum Ausdruck verholfen hat, als er in der *Mnemosyne*-Hymne dichtete:

Denn nicht vermögen
Die Himmlischen alles. Nämlich es reichen
Die Sterblichen eh an den Abgrund. Also wendet es sich, das Echo,
Mit diesen. Lang ist
Die Zeit, es ereignet sich aber
Das Wahre.

So eindringlich wie diese Verse Hölderlins sind die Worte nicht, die Wotan Brünnhilde halb entgegenschleudert, halb stammelt. Sie kreisen jedoch um dasselbe Problem und Paradox, das aus schnell nachvollziehbaren Gründen von der Geschichte der monotheistischen Theologien weitgehend tabuisiert wurde: ein ewiger und allmächtiger Gott kann sich nicht nicht, d.h. er muß sich also in den Widerspruch

¹ Zitate in Klammern beziehen sich auf die von Dieter Borchmeyer herausgegebene zehnbändige Ausgabe von Richard Wagners Werken (Band / Seitenzahl). Der vorliegende Text wurde am 13.11.2001 auf einem Wagner-Symposion der Universität Tel Aviv vorgetragen.

verwickeln, etwas nicht zu vermögen, was Sterbliche vermögen – eben zu sterben. Er ist dazu verdammt, von Ewigkeit zu Ewigkeit zu sein. Wenn er aber etwas nicht vermag, was Sterbliche vermögen, ist er nicht allmächtig. Eine anspruchsvolle Karfreitags-Theologie, wie sie im Kreis von Hegel und Hölderlin entwickelt wurde, hat deshalb in Jesus Christus der widersprüchlichen Figur des sterblichen Gottes nachgedacht, der in seinem Tod ein wichtiges Prädikat seiner Allmacht realisiert. Und Hegel wie Hölderlin haben in dieser Denk-Figur die Geburtstunde einer Dialektik gefunden, die Widersprüche nicht panisch flieht, sondern in ihnen die anspruchsvolleren Aspekte von Wahrheit erkunden will. Auf dem Reflexions-Niveau von Hegels oder Hölderlins dialektischer Theologie argumentiert Wagners *Ring* wohl nicht. Aber seine Tetralogie hat einen Vorteil: sie legt mit der Eindringlichkeit, die nur Tönen eigen sein kann, welche höher bzw. abgründiger sind denn alle Vernunft, wenn nicht die, so doch eine Psychodynamik bloß, die aus dem Bewußtsein der Endlichkeits-Unendlichkeits-Paradoxie entspringen kann. Es ist – anders als bei Hegel und Hölderlin – keine Dynamik der Befreiung von tradierten Sinn- und Handlungs-Oktrois, sondern eine durch und durch destruktive Dynamik. Daran lassen die untergangslüsternen Worte des gefallenen Gottes Wotan keinen Zweifel:

Was ich liebe, muß ich verlassen
 morden, was je ich minne,
 trügend verraten
 wer mir vertraut! –
 Fahre denn hin,
 herrische Pracht,
 göttlichen Prunkes
 prahlende Schmach!
 Zusammen breche
 Was ich gebaut!
 Auf geb' ich mein Werk;
 Eines nur will ich noch:
 das Ende –
 das Ende! – (Walküre II, 110 f.)

Seinen Seins-, Daseins- und Weltekel, der sich mitunter zum gnostisch dimensionierten Seins- und Welthaß steigert, teilt Wotan mit auffallend vielen anderen Figuren Wagners. Spezifischer: gerade mit den Figuren Wagners, die normalen Sterblichen deutlich überlegen sind. Sie alle mitsamt leiden daran, dasein zu müssen und nicht sterben zu können. Unüberhörbar handelt es sich dabei um eine, wenn nicht um die zentrale Obsession, die Wagners wandlungsfähiges Werk

von den Anfängen bis zum *Parsifal* tief prägt. „Nirgends ein Grab! Niemals der Tod! / Dies der Verdammnis Schreck-Gebot.“ schreit der fliegende Holländer auf, dem nur ein einziger Trost bleibt: „Nur eine Hoffnung soll mir bleiben, / nur eine unerschüttert steht: / so lang’ der Erde Keime treiben, / so muß sie doch zu Grunde gehen.“ (II, 13 f.) Fraglich ist allein, ob der zu ewiger Unrast Verdammte diesen ersehnten Augenblick im Horizont seiner Nah-Erwartung wissen kann, ob es ihm gelingt, seine Lebenszeit mit der Weltzeit destruktiv zu synchronisieren ²: „Tag des Gerichtes! Jüngster Tag! / Wann brichst du an in meine Nacht? / Wann dröhnt er, der Vernichtungs-Schlag, / mit dem die Welt zusammenkracht?“

Wagner versteht sich darauf, sein Grundmotiv zu variieren. Auch Tannhäuser hält das Leben für eine Zumutung, was um so aufschlußreicher ist, als Tannhäuser schlechthin alles hat, was ein Leben vor dem Verdacht bewahren sollte, eine Zumutung zu sein: er ist reich, forever young und glücklich; er ist, im Reiche der Venus lebend, der Geliebte der Königin der Nacht wie des Tages; und er vermag es auch noch, diesem Übermaß des Glücks ästhetisch standzuhalten und es zu besingen. Venus hat deshalb aus schnell nachvollziehbaren Gründen Schwierigkeiten, Tannhäusers Todeslust zu verstehen: „Reut es dich so sehr, ein Gott zu sein?“ (II, 58). Die Antwort läßt an psychodiagnostischer Eindeutigkeit nichts zu wünschen übrig: „wenn stets ein Gott genießen kann, / bin ich dem Wechsel untertan; / nicht Lust allein liegt mir am Herzen, / aus Freuden sehn’ ich mich nach Schmerzen: / aus deinem Reiche muß ich fliehn, – / o, Königin, Göttin! Laß mich ziehn!“ Venus kann und will, hedonistisch, wie sie ist, das nicht verstehen. Und so muß Tannhäuser noch deutlicher werden und seine gnostischen Karten auf den Tisch legen: „Nicht such’ ich Wonn’ und Lust. / O, Göttin, woll’ es fassen, / mich drängt es hin zum Tod!“ (II, 62)

Wagner hat Wiederholungen nicht gescheut – und er hat es schlechthin glänzend verstanden, sein obsessives Hauptmotiv, das der Todes-Faszination und des „Vernichtungs-Schlags, mit dem die Welt zusammenkracht“, unwiderstehlich zu modulieren (um davon zu schweigen, wie er es dem Aufschwung von Violinen anvertraut, der jenseits allen Verstandes ist). Kurzum: auch Lohengrin zieht es aus der gottnahen Gralssphäre in die endliche Welt; auch Siegfried und Brünnhilde lassen es sich nicht nehmen, in einem Atemzug die leuchtende Liebe und den lachenden Tod zu feiern; auch Amfortas will nur

² Vgl. dazu Hans Blumenberg: Lebenszeit und Weltzeit. Ffm. 1986.

noch eines – sein und der Welt baldiges Ende; und selbst Tristan steht weitaus stärker im Bann von Thanatos als von Eros. Man hat, dem Zauber der Tristan-Musik hingegeben, selten bedacht, daß die beiden prominenten Liebenden (nicht nur in dieser Hinsicht Eduard und Ottilie in Goethes *Wahlverwandtschaften* ähnelnd) sich nie vereinen. Die Geltung des alten Spruchs „amor vincit omnia“ scheitert in Wagners erotischstem Musikdrama daran, daß die Liebenden im ersten wie im zweiten Aufzug gerade in dem Augenblick, in dem die Komposition sich orgiastisch aufschwingt, getrennt werden: das Schiff legt an Land an, die Liebenden aber erleiden Schiffbruch. Im zweiten Aufzug sinkt die Nacht der Liebe hernieder, doch die Liebenden werden, noch bevor sie eins werden können, ein Opfer der vorzeitig zurückkehrenden Jagdgesellschaft. Erfüllung findet die Liebessehnsucht allein am Ende des dritten Aufzugs, der die dunkle Verheißung der Tristan-Worte aus dem vorherigen Aufzug einlöst und deutlich macht, daß „Liebestod“ eben auch präzise „Tod der Liebe“ und Leben des Todes heißt:

Er (Tristan) wendet sich seitwärts zu Isolde, welche die Augen sehnsüchtig zu ihm aufgeschlagen hat.

Wohin nun Tristan scheidet,
willst du, Isold', ihm folgen?

Dem Land, das Tristan meint,
der Sonne Licht nicht scheint:

es ist das dunkel

nächt' ge Land,

daraus die Mutter

einst mich sandt',

als, den im Tode

sie empfangen,

im Tod' sie ließ

zum Licht gelangen.

Was, da sie mich gebar,

ihr Liebesberge war,

das Wunderreich der Nacht,

aus der ich einst erwacht, -

das bietet dir Tristan,

dahin geht er voran. (III, 58)

*

Das Motiv ist alt und doch unerhört – das Motiv des Eifersuchtsduetts zwischen Eros und Thanatos. In ihm haben beide Seiten einen festen Part und eine bestimmte Partie zu singen. Der Tod hat starke Argumente auf seiner Seite. Kann er doch gegenüber der Liebe mit buch-

stäblich letzter Autorität auftreten, weil er suggestiv darlegen kann, daß er das jeweils letzte Wort hat: das stumme. Die Liebe aber kann sich von diesem Schlag erholen, wenn sie selbstbewußt darauf verweist, daß der Tod buchstäblich nichts zu holen hätte, wenn es sie, die Leben schenkende Liebe, nicht gäbe. Nun gehört es zu den wirklich großartigen Motiven der Wagnerschen Gesamtkunstwerke, daß sie die wunderlichsten Chiasmen bilden: samt und sonders versuchen sie, das Widerspruchs-Verhältnis von Eros und Thanatos einem Re-entry-Test zu unterwerfen, also zu fragen, ob die Unterscheidung von Liebe und Tod eine liebevolle oder aber eine tödliche Unterscheidung ist, ob – um mit Hegel zu argumentieren (was schon deshalb nicht abwegig ist, weil Wagner die junghegelianischen Theorien erstaunlich gut kannte) – eine Seite der Differenz in der Lage ist, die gesamte Differenzgleichung zu fundieren. Wagners Kunst, diese Frage durchzudeklinieren, also die unterschiedenen Seiten ineinander zu kopieren oder auf sich selbst anzuwenden, ist beachtlich und verdient alle Aufmerksamkeit. Um die Vielheit der Perspektiven nur anzudeuten: man kann die Liebe töten (wie etwa Klingsor es tut) oder den Tod lieben (die von Wagner – siehe die oben angeführten Beispiele – wohl am stärksten gestaltete Option); man kann aber auch die Liebe lieben und versuchen, den Tod zu töten. Und man kann all dies zudem mit Hintersinn und Perspektiven tun: man kann dann z.B. die falsche Liebe töten (der Fall in den *Meistersingern*), um der wahren Liebe Raum zu schaffen, oder den Tod lieben, um ihn dadurch zu überwinden (Identifikation mit dem Aggressor würde das die Psychoanalyse nennen).

Unmöglich, diese Kombinatoriken im Einzelnen auszuführen. Zum unvergleichlichen Reiz der Wagnerschen Werke gehört es, daß sie diese Kombinatoriken ungemein reizvoll entfalten und so intellektuellen mit musischem Genuß vereinen; zu ihren wohl tiefsten Problemen aber zählt, daß sie die Option des Liebestodes und der Todesliebe mit einer besonderen Prämie versehen. Einem der größten Wagner-Kenner, – Verehrer und -Kritiker war es vorbehalten, diese Option auf ihre psychodynamischen Implikationen hin zu befragen und deutlich zu politisieren. Thomas Mann läßt im *Zauberberg* seinen Protagonisten Hans Castorp (dem, seinen Initialen gemäß, Einsichten nur honoris causa zufallen: h.c.) fast ein wenig zu deutlich zwischen Eros und Thanatos zum Weltkind in der Mitten werden. Clawdia Chauchat, also nicht anders als heiße Katze, heißt seine temporäre Geliebte, Hippe, also nicht anders als Tod, heißt sein alter Freund von Schulzeiten her. Die beiden haben mehr Ähnlichkeiten, als beiden von ihnen lieb sein kann. Und so entfaltet Thomas Mann im *Zauberberg* ein deutlich an Wagnersche Dimensionen gemahnendes Ringen zwi-

schen den Polen Liebe und Tod. Der Ausgang ist bekannt und dem Autor so wichtig, daß er ihn kursiv setzt. In seiner größten Annäherung an die Todessphäre, nämlich während seines Versinkens, Ertrinkens im tiefen, tiefen Schnee und seiner sonnenhellen Vision von den eleusinischen Mysterien wird Hans Castorp eine Einsicht zuteil, deren Abgründigkeit nicht zuletzt darin beruht, daß sie gerade nicht nüchtern-intellektuell, sondern vielmehr in Trance-artiger Stimmung gewonnen wird: „Ich will dem Tode Treue halten in meinem Herzen, doch mich hell erinnern, daß Treue zum Tode und Gewesenen nur Bosheit und finstere Wollust und Menschenfeindschaft ist, bestimmt sie unser Denken und Regieren. *Der Mensch soll um der Güte und Liebe willen dem Tode keine Herrschaft einräumen über seine Gedanken.* Und damit wach' ich auf ...“³

Der Schlaf der Vernunft gebiert Ungeheuer. Nicht immer gelingt ein Erwachen, wie es Hans Castorp widerfuhr. Der hingerissene Wagner-Hörer Thomas Mann kommt in den frühen 20-er Jahren des 20. Jahrhunderts aufgrund einer profanen Erleuchtung zu einer bemerkenswert pointierten Charakterisierung rechter und linker Polit-Psychologie und -Ästhetik. Und die lautet: rechte Politik ist todesverliebt („viva la muerte!“ riefen die spanischen Falangisten; einen Totenschädel hatte die SS zu ihrem Emblem gemacht), gnostisch, das Welt-Ende herbeisehnend, eng mit religiösen Phantasmata verbunden, von Purgatorien aller Art träumend und – nicht zuletzt – männerbündisch bis homosexuell. Die Panik, die alle Rechtsmilitanten ergreift, wenn sie Liebespaare sehen, ist das Revers ihrer Todesfaszination. Der 11.9.2001 hat so wenig wie das Testament des Terroristen Atta dazu beigetragen, die Angemessenheit dieser Diagnose in Frage zu stellen.

Linke Politik ist hingegen in die Liebe wie in die Welt verliebt, hedonistisch, religiös auffallend an immanentistisch-pantheistischen Hermeneutiken interessiert und frei von Ängsten gegenüber allem Heterogenen. Mindestens eine weitere Differenz fehlt in dieser Liste: es ist keine andere als die zwischen Funktionalismus bzw. Ausdifferenzierung und hierarchischem Integralismus. Jedes Problem verlangt nach einer spezifischen Lösung, die nur in funktional ausdifferenzierten Systemen möglich ist – so die eine, spezifisch pro-moderne Option. Sie weiß, daß die Lösung von Problemen neue Probleme schafft. Denn ohne Probleme gäbe es keine Systeme. Es gibt Konflikte, also muß es das System Recht geben, das nur dann überzeugend funktio-

³ Thomas Mann: Der Zauberberg. Frankfurter Ausgabe, hg. von P. de Mendelssohn. Ffm. 1986, S. 694 f.

niert, wenn es von den Weisungen anderer Systeme unabhängig ist (man darf Recht z.B. nicht kaufen oder durch politische Interventionen beeinflussen). Es gibt das Problem, zwischen wahren und falschen Sätzen nicht immer sofort klar unterscheiden zu können – und also gibt es das System Wissenschaft, das nur dann überzeugend funktioniert, wenn ... Es gibt das Problem irreduzibler Doppel- und Vieldeutigkeiten – und also gibt es das System Kunst, das nur dann ... Es gibt das Problem der absoluten Kontingenz (das Fragen fokussiert wie: warum gibt es Sein und Zeit, warum wurde ich zu diesem Zeitpunkt an diesem Ort als Kind dieser Eltern geboren?) – und also gibt es das System Religion, das Unheil anrichtet, wenn es Zuständigkeit für andere Problemfelder als das der absoluten Kontingenz (also z.B. für Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Kunst) reklamiert.

Diese schlichte Einsicht in die funktionalen Vorzüge ausdifferenzierter Systeme ist Fundamentalisten aller Couleur (ästhetischen, politischen, religiösen etc.) unerträglich. Gegen den Satz „jedes Problem verlangt nach einer spezifischen = funktionalen Lösung“ hält jede Form eines integralistischen moderne-kritischen Fundamentalismus den Aufschrei: „Jedes Problem verlangt nach Erlösung“ – nach einer Erlösung, die nur ein fetischisiertes Integral (der Islam, der Kommunismus, die Rasse etc.) bieten kann. Es gehört zur intellektuellen Faszinationskraft von Wagners Werken, daß sie ein weiteres Motiv ebenso obsessiv durchhalten wie das der Todesfaszination. Es ist kein anderes als das der Erlösung. Alle seine Werke sind um erlösungshungrige Figuren und um Erlösung versprechende Gestalten konstelliert. Sonderlich originell ist diese Motivkonstellation nicht – bzw. wäre diese Motivkonstellation nicht, wenn Wagner ihr nicht häufig eine atemberaubende Wendung verleihe. Es ist kein andere als die, die am Ende des *Parsifal* erklingt: „Erlösung dem Erlöser“.

*

Nach einem großen Wort Nietzsches hat Wagner zeitlebens „über nichts so tief nachgedacht wie über die Erlösung (...): seine Oper ist die Oper der Erlösung. Irgendwer will bei ihm immer erlöst sein; bald ein Männlein, bald ein Fräulein – das ist *sein* Problem. – Und wie reich er sein Leitmotiv variiert! Welche seltenen, welche tiefsinnigen Ausweichungen! Wer lehrte es uns, wenn nicht Wagner, daß die Unschuld mit Vorliebe interessante Sünder erlöst? (der Fall im Tannhäuser). Oder daß der ewige Jude erlöst wird, *seßhaft* wird, wenn er sich verheiratet? (der Fall im Fliegenden Holländer). Oder daß alte verdorbene Frauenzimmer es vorziehen, von keuschen Jünglingen

erlöst zu werden? (der Fall Kundry). Oder daß schöne Mädchen am liebsten durch einen Ritter erlöst werden, der Wagnerianer ist? (der Fall in den Meistersingern). Oder daß auch verheiratete Frauen gerne durch einen Ritter erlöst werden? (der Fall Isoldens). Oder daß ‚der alte Gott‘, nachdem er sich moralisch in jedem Betracht kompromittiert hat, endlich durch einen Freigeist und Immoralisten erlöst wird? (der Fall im ‚Ring‘). Bewundern Sie insonderheit diesen letzten Tiefsinn! Verstehn Sie ihn? Ich – hüte mich, ihn zu verstehn...“⁴

Nietzsches Diagnose ist schlagend. Und doch kokettiert sie vielleicht nicht nur, wenn sie behauptet, sich vor dem Verständnis des besonderen Tiefsinns in der Ausgestaltung des Erlösungsmotivs im *Ring* zu hüten. Denn sie überhört die spezifische Pointe, die das Erlösungsmotiv schon gleich zu Beginn des *Rings*, also lange, bevor Siegfried die Bühne betritt, ansteuert. Erlösung hat hier nämlich in der profansten aller denkbaren Gestaltungen statt: ein Pfand wird eingelöst. Wotan will „erlösendes Gold“ erjagen, weil es Freia „zu lösen“ gilt. Vor jeder Theologie der Erlösung verschafft sich eine Ökonomie des Erlöses Geltung: In Go(I)d we trust. Alberich löst sich von dem Gesetz, daß alles, was lebt, Liebe will; und er erhält für diesen ungeheuren Verzicht das Rheingold als Erlös. Die Riesen bestehen darauf, einen angemessenen Erlös für ihre Arbeitsleistung zu erzielen und bekommen von den Göttern Freia als das Pfand, das es nun ein- bzw. auszulösen gilt. Um die ewige Jugend schenkende Göttin aus der Gewalt der Riesen zu erlösen, machen sich Wotan und Loge zu Alberich auf, nehmen ihn seinerseits gefangen und akzeptieren das Rheingold, den Ring und die Tarnkappe als Lösesumme. Diese Dreiheit wird wiederum zum Äquivalent, zum Erlös für Weibes Wonne und Wert, wie er in Freia inkarniert ist. Gegen diese Vormacht des Erlöses vor der Erlösung kommt auch Siegfrieds Erlösungsprojekt nicht an. Zwar ist Siegfried gegenüber dem Reichtum des Rheingoldes, dessen Eigentümer er wird, gänzlich indifferent. Schnöder Mammon ist definitiv nicht das Objekt seiner Begierde. Und seine passionierte, Liebe und Lust vereinigende Minne zu Brünnhilde scheint auch das durch Alberich verletzte Ursprungs-Gesetz wiederherzustellen, danach schlechthin nichts zum Ersatz für Weibes Wonne und Wert taugt.

Unter den spätromantischen und realistischen Künstlern des 19. Jahrhunderts zählt der 48-er Revolutionär Wagner sicherlich zu denen, die am aufmerksamsten beobachtet haben, wie die kapitalistische Moderne an dem Programm arbeitet, tradierte, religiöse Erlö-

⁴ Friedrich Nietzsche: Der Fall Wagner; in: Werke, hg. von Karl Schlechta, Bd. II. München 1966, S. 908.

sungsversprechen in das funktionale Versprechen auf einen großen Erlös für (fast) alle zu konvertieren⁵. Zu den Reizen des Wagnerschen Werkes gehört seine Janusgesichtigkeit. Denn es will beides: im Namen eines ästhetischen Absolutismus erhebt es militanten Einspruch gegen die Umstellung von Erlösungs- auf Erlös-Hoffnungen. Zugleich aber schwant ihm, daß sich in der Moderne die Perspektive abzeichnet, sich funktionalistisch von Erlösungsprogrammen überhaupt zu lösen: Erlösung dem Erlöser. Der an Feuerbachs Religionskritik, später an Schopenhauers metaphysischem Pessimismus und Nietzsches Destruktion der Metaphysik orientierte Wagner hat ein Werk komponiert, das die tiefen Ambivalenzen im Projekt der Moderne: nämlich von Gott auf Geld, von Erlösung auf Erlös, von Integralismus auf Ausdifferenzierung umzustellen, ausgemessen hat. Man kann die Frage stellen, ob man für oder gegen Wagner (s Musik) sein soll. Sonderlich ergiebig ist diese Frage aber nicht. Man kann aber auch die Frage stellen, ob man klüger wird und mehr beobachten kann, wenn man Wagners Werke aufmerksam rezipiert – und man wird diese Frage bejahen müssen. Auch deshalb hat ein amerikanischer Wagner-Bewunderer und zugleich Wagner-Kritiker mehr als nur einen geistreichen Kalauer geliefert, als er formulierte: „Wagner’s music is better than it sounds.“

⁵ Zu den Konversionsprogrammen der Neuzeit vgl. das Schlußkapitel von Jochen Hörisch: *Der Sinn und die Sinne – Eine Geschichte der Medien*. Ffm. 2001.

Buchbesprechungen

Viola Hildebrant-Schat (Frankfurt)

Caspar David Friedrich. Naturwirklichkeit und Kunstwahrheit¹

Caspar David Friedrichs Bilder gelten mit ihren nebelverhangenen Landschaften, Ruinen, Kreuzen auf Berggipfeln und an Wegkreuzungen als der Inbegriff der Romantik. Dennoch, obwohl die Motive dank ihrer vielfältigen Reproduktion auf Postkarten und Kalenderblättern von großer Popularität zeugen, erschließt sich ihr tieferer Sinn nicht ohne weiteres. Um Friedrichs Kunst in ihrer Vielschichtigkeit zu erfassen, bedarf es nicht nur des neugierigen Liebhaberblickes, sondern ebenso präziser Analyse von Bildkomposition und Gestaltungskonzept. Denn hierüber erschließt sich das eigentlich Revolutionäre der Arbeiten. Nicht umsonst gibt Friedrich mit einer Reißschiene als einzigem Gegenstand im sonst nahezu leeren Raum bei der Darstellung seines Ateliers einen Hinweis auf ein nach festen Prinzipien konstruiertes Grundkonzept.

Hier zeigt sich, wie bewußt Friedrich die Regeln des Goldenen Schnitts, die Bedeutung des Bildzentrums und den über Größenverhältnisse und Zuordnungen gelenkten Betrachterblick in seine Konzeption miteinbezieht. Kein Detail – und scheint es noch so nebensächlich –

ist dem Zufall überlassen. Abzulesen ist das an zahlreichen Skizzenblättern, auf denen nicht nur akribisch Lichteinfall und Witterungsverhältnisse vermerkt sind, sondern auch Distanzen vom Betrachterstandpunkt aus zu den Gegenständen so wie zwischen ihnen.

Macht man sich dieses Vorgehen klar, verblüfft die Ungewißheit der Tiefendimension bzw. deren gänzliche Aufhebung, die Unsicherheit bei der Bestimmung von Größenverhältnissen, die jedoch bei Friedrich bereits in der Konzeption begründet sind. Seine Naturbeobachtung reiht sich in eine bis ins 15. Jahrhundert zurückreichende Atelierpraxis ein, bei der das Kleine als potentiell Großes und Fernes gesehen wurde und umgekehrt. Gemeint ist damit ein Kongruenz der Naturformen, bei der ein kleiner Stein zum Vorbild für einen großen Felsen werden kann, wie das vielfach in Traktaten zur Malerei belegt wurde. Erinnert sei hier nur an Salomon Gessners ‚Briefe über die Landschaftsmalerey‘ von 1772. Auch hier zeichnet sich eine Goethes Devise nachkommende Verfremdung der Naturwahrheit ab, bei der das Allgemeine, Bedeutende oder

¹ Werner Hofmann: Caspar David Friedrich. Naturwirklichkeit und Kunstwahrheit, München 2000

auch Charakteristische und über das einzelne Besondere gestellt wird. Friedrich nutzt sie, um in der von Gott geprägten und durchwirkten Wahrnehmungswelt überraschende Entsprechungen, Spiegelungen und Symmetrien aufzuzeigen.

Auch will es erstaunlich scheinen, daß die so sorgfältig konzipierten und ausgeführten Gemälde mit den herkömmlichen Sehgewohnheiten brechen. Zum Eklat kommt es 1807, als Friedrich das ‚Kreuz im Gebirge‘ in seinem Atelier ausstellt. In der als ‚Ramdohrstreit‘ in die Kunstgeschichte eingegangenen Auseinandersetzung prallen an konventionellen Sehgewohnheiten ausgerichtete Argumente und Friedrichs Auflösung der Zentralperspektive aufeinander. Alle bis dahin gültigen Positionen von Maler und Betrachter scheinen aus den Angeln gehoben: dem Bild fehlt der gesamte Vordergrund, das zur Andacht auffordernde Kreuz ist nicht nur vom Betrachter abgewendet, vielmehr zeigt sich im ganzen Bild kein Zugang, der eine Annäherung möglich machte. Da weder die Magie eines auf das Unendliche, das Göttliche verweisenden Goldgrundes noch die mit der perspektivischen Verdiepsseitigung einhergehende visionäre Schau geltend gemacht werden können, erhält die Darstellung als „Zeichen für sich, bezogen auf die Meditation eines betrachtenden Subjekts“ (S. 45) eine Bedeutung, die verstört und zugleich fasziniert. Die dargestellte Natur gewinnt spirituelle Bedeutung, lenkt die Aufmerksamkeit zeichenhaft auf eine transzen-

dentale Dimension. Bild und Rahmen werden dabei verschiedenen Realitätsebenen konfrontiert, mittelalterliche Bildtradition wird in die polyfokale Ansichtigkeit des modernen Bildes überführt. Was also zunächst ausgehend von alter Bildtradition zur Irritation führt, erweist sich als konsequente Reaktion auf gewandelte Glaubensvorstellungen, wie sie für den Zeitraum charakteristisch sind. Dies wird anhand von Text und Bild in diesem Band von Hofmann erfaßt und dem Leser einprägsam vermittelt.

Anhand der Gegenüberstellung zur Sixtinischen Madonna macht Hofmann plausibel, wie Friedrichs Bild für die Neubestimmung der Glaubensinhalte und dem Umgang mit Vergangenheit einen adäquaten, mit der zeitgenössischen Philosophie Schleiermachers übereinstimmenden Ausdruck gefunden hat. Sowohl Friedrich als auch Schleiermacher appellieren an die subjektive Anschauung, die über einen allgemeinen Begriff gestellt werden soll. (S. 50 ff.) Wenn Schleiermacher gegen die „Nachtreter“ fordert, jeder sehe mit eigenen Augen und bringe alles „aus seinem Innersten“² hervor, folgt dem in unmittelbarer Konsequenz Friedrichs künstlerisches Konzept, in dem er als größten Verdienst des Künstlers bestimmt, „geistig anzuregen und in den Beschauer Gedankengänge, Gefühle und Empfindungen zu wecken, und wären sie auch nicht die seinen.“

Dieser Devise Caspar David Friedrichs spürt Werner Hofmann mit sei-

² Vgl. Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hrsg. v. Günter Meckenstock, Berlin 1999, S. 59

ner großen Monographie des Künstlers nach. Er entschlüsselt die Zeichen, die Raumschichten und Architekturen, aus denen Friedrich seine Bilder komponiert. Dabei zeigt er, wie wenig man C. D. Friedrich gerecht wird, wenn man bei der Betrachtung seines Werkes von biographischen Daten ausgeht. Das ist, folgt man der Analyse Jens Christian Jensens, lediglich bei den „Kreidefelsen auf Rügen“ möglich.³ Nur in diesem gegen Ende seines Lebens entstandenen Bild zeichnet sich seine private Verfassung ab. Wie also müssen Friedrichs Bilder gelesen werden, will man sie in ihrer ganzen Bedeutungsdimension erfassen?

Nachdrücklich weist Hofmann auf die Vielschichtigkeit und damit verbunden die Notwendigkeit einer unkonventionellen und zugleich analysierender Herangehensweise an die verschiedenen Gemälde hin. Die Mehrsinnigkeit des Zeichens darf nicht auf einen einsinnigen Bedeutungscode eingeschränkt werden, vielmehr ermächtigt Friedrich selbst den Betrachter, seine Bilder unter verschiedenen Gesichtspunkten zu betrachten.

Das ist um so erstaunlicher, als man bei Friedrich eine, wenn auch nicht eingeschränkte, so doch festgelegte Formsprache festgestellt hat, die ihm immer wieder zu Versatzstücken seiner verschiedenen Werke dient. In der Konzeption seiner Bildräume läßt sich eine eindeutige Raum-Körper-Beziehung ablesen, die aus den Gesetzmäßigkeiten von Nähe und Ferne resultiert, aber auch aus einer „vertikal vergitterten oder

verstreuten Raumbühne“ und „horizontal ablaufenden Streifenräumen“ (S. 135). Über dieses Grundkonzept werden die Spannungen zwischen Mensch, Natur und den Dingen ausgetragen. Mittels gegenständlicher Attribute, wie Bäume, Berge, Schiffe, Kirchen, Kreuze oder Zäune, wird der Raum für den Betrachter nicht nur erfahrbar, sondern gleichzeitig zur vielschichtigen Metapher. Hat man sich einmal mit der raumkörperliche Kodierung vertraut gemacht hat, erschließen sich viele Darstellungen als Variationen eines Grundgedankens (S. 154).

Trotz oder gerade wegen dieser klaren Vorgaben tut sich zwischen Friedrichs theoretischen Äußerungen und seiner Bildpraxis eine Kluft auf: denn verlangt er vom Künstler, er solle nicht allein das malen, was er vor sich sieht, sondern vor allem das, was er in sich sieht, scheint eine festgelegte Struktur wie die seine kaum genügen zu können. Friedrich setzt dem eine zwar Naturwahrheit angenäherte, aber aus Versatzstücken komponierte Landschaft entgegen, und indem er auf diese Weise niemals komplett auf eine gegebenen Landschaften zurückgreift, entspricht er dem, was Goethe mit dem echten und gesetzgebenden Künstler verbindet; dieser strebt Kunstwahrheit und nicht nachahmenden Naturwirklichkeit an und ist somit befähigt, die Kunst zur höchsten Vollkommenheit zu bringen.

Anhand der zahlreichen Skizzenbücher Friedrichs wird seine Faktentreue einerseits, die Freiheit seines Denkens andererseits ersichtlich.

³ Vgl. Jens Christian Jensen: Caspar David Friedrich. Leben und Werk, Köln 1988, S. 182

„Wir erkennen darin auch Friedrichs Ökonomie, die bewußte Beschränkung seines luziden Kunstverständes auf ein überschaubares Vokabular von Zeichen“ (S. 186), die er zeit- und raumüberspringend einsetzt und damit den im Sinne Goethes „höchsten Gipfel der Kunst“ erreicht.

Das Bedeutende und Charakteristische überträgt er auf seine Landschaftsdarstellungen, die nicht allein die Natur in der verschiedenen Tages- oder Jahreszeiten abbilden, sondern auch auf das Menschenalter übertragen werden und in verschiedener Ausprägung den philosophischen Gedanken vom Gleichnis der Bildungsgeschichte des menschlichen Gemüts mit der Natur und die Mehrschichtigkeit des organischen Geschehens zum Ausdruck bringen.

Mit den großformatigen, hervorragend reproduzierten Abbildungen und dem festen Leineneinband genügt der Band allen Anforderungen, die man an einen Bildband stellt. Dabei korrespondiert bei aller wissenschaftlichen Tiefe der gut lesbaren Inhalt mit der ansprechende Aufmachung. Der ausgewiesenen Friedrich-Kenner Werner Hofmann legt hier einsichtig und klar die vielschichtige Lesweise dar, denen Friedrichs Bilder stattgeben und erläutert die zugrundeliegende Konzeption. Er zeigt Zusammenhänge auf zwischen ihrer spirituellen Religiosität und dem zeitgeschichtliche Rahmen, der neben den Gedanken Schleiermachers, Goethes und Schillers auch von den politischen Ereignissen geprägt wird.

Violetta L. Waibel (Tübingen)

Bernward Loheide

Fichte und Novalis

*Transzendentalphilosophisches Denken im
romantisierenden Diskurs¹*

Mit der Arbeit *Fichte und Novalis* hat sich Loheide nichts weniger vorgenommen, als die frühe und späte *Wissenschaftslehre* Johann Gottlieb Fichtes zum philosophischen und dichterischen, zumeist fragmentarischen Werk Friedrich von Hardenbergs, also Novalis', in Beziehung zu setzen. Die Reihenfolge der Namensnennung ist nicht zufällig gewählt. Der Leser erfährt bald, Fichte ist der Lehrer, Novalis der Schüler. Loheide hat es sich zur Aufgabe gemacht, gegen die Forschungsmeinung zu Felde zu ziehen, die glaubt, die Auseinandersetzung mit Fichtes Philosophie stelle bestenfalls eine Episode in Novalis' Werk dar, die sich vor allem in den auch so titulierten *Fichte-Studien* dokumentiert und mit dem Tod der Geliebten, Sophie von Kühn, dem berühmten Sophien-Erlebnis des Novalis also, eine radikal gegen Fichtes kalte Philosophie der Vernunft gerichtete Wende eingeleitet sieht, die zur wahren poetisch philosophischen Konzeption führte.

Das Buch ist übersichtlich in zwei Teile gegliedert, 1. »Fichte und die Transzendentalphilosophie« und 2. »Novalis-Lektüre«, die ihrerseits je-

weils zwei Untergliederungen haben, A. »Der frühe Fichte«, B. »Hölderlin, Schelling und der späte Fichte«, sowie C. »Das philosophische Werk Hardenbergs« und D. »Das dichterische Werk Hardenbergs«. Etwa die Hälfte der Buchseiten ist dem C-Teil vorbehalten, während der B- und der D-Teil vergleichsweise knapp und gedrängt dargestellt sind.

In der Einleitung stellt Loheide in Aussicht, nicht nur zeigen zu können, daß Novalis zeit seines Lebens Fichte gefolgt sei, sondern auch, daß Novalis die späte *Wissenschaftslehre* Fichtes vorweggenommen habe. Deziidiert wendet er sich gegen diejenige Ausfassung der *Wissenschaftslehre*, die in ihr einen absoluten Idealismus solipsistischer Prägung sehen will. Mit Blick auf die Forschungen Manfred Franks betont Loheide, daß nicht nur Novalis mit dem *ordo inversus* Konsequenzen aus den Aporien der frühen Selbstbewußtseinskonzeption Fichtes ziehe, sondern Fichte später selbst neue Wege gehe, die Loheide schlagwortartig mit der »Selbstbegrenzung der Vernunft« umschreibt. Die Fichte zu unrecht öfters unterstellte »hybride[]

¹ Fichte-Studien Supplementa 13. Amsterdam – Atlanta: Rodopi 2000.

Machtergreifung des Subjekts« (16) sei bei einem Hegel oder Heidegger zu suchen. Dem späteren Werk Fichtes wie dem Werk Novalis' sei hingegen eine »transzendente Vertiefung« der Philosophie, was immer das sein mag, zu attestieren.

Hiermit tritt bereits zu Beginn der Arbeit hervor, was ihren Ton durchgängig bestimmen wird. Die in Teilen der Forschung bislang gegen Fichte gerichtete Polemik wird von Loheide aufgehoben, um sie gegen andere Feindbilder zu richten, deren Wertungen in der Regel nicht einmal durch eine ausführlichere Untersuchung gestützt ist. So mag sich der geneigte Leser fragen, wen die im polemischen Ton geführte Rechtfertigung der *Wissenschaftslehre* Fichtes überzeugen soll, jedenfalls nicht den ohnehin voreingenommenen Kritiker Fichtes. Der bekanntermaßen ruppige, oft peinliche Umgangston Fichtes, aber auch Hegels oder Schellings, um nur diese zu nennen, mit ihren jeweiligen Kontrahenten hat sich schon viel zu lange den Forschern zur Nachahmung empfohlen. Im Gegenteil sollte es dem heutigen Forscher längst ein Gebot sein, sich ausschließlich auf die sachliche Diskussion zu besinnen, die längst überfällig ist.

Loheide nimmt das Selbstverständnis Fichtes zustimmend auf, der Vollender von Kants kritischem Werk und der Überwinder von dessen Inkonsistenzen zu sein, freilich nicht anders, als diese Wertung aus der Sicht Fichtes zur Darstellung zu bringen. Dieser Umstand ist insbesondere dort problematisch, wo Novalis, wie etwa in den *Fichte-Studien* offenkundig, sowohl Kantische als auch Fichtesche Theoreme wahrnimmt und zuweilen zu

vermitteln sucht. Darauf richtet Loheide kein Augenmerk. Vier zentrale Aspekte der unterschiedlichen Ansätze von Kant und Fichte werden in der Arbeit aufgegriffen, 1. die Begründung von Kategorien, entweder als Erkenntnisbedingungen von Erscheinungen oder als Einheitsmomente des Selbstbewußtseins, 2. der Dualismus von Ding an sich und Erscheinung, der von Fichte suspendiert wird, 3. die dem endlichen Verstand unmögliche (Kant) oder mögliche (Fichte) intellektuelle Anschauung, 4. die von Kant unzureichend reflektierte Selbstreferentialität des Selbstbewußtseins, die seit Dieter Henrichs These von Fichtes ursprünglicher Einsicht als dessen vielfach variiertes philosophisches Grundproblem verstanden wird.

Diese sachliche Gliederung könnte gut als Grundstruktur der Arbeit dienen, da sich Novalis mit allen vier Themen mehr oder weniger deutlich beschäftigt hat. Loheide hat sich statt dessen für eine chronologische Gliederung entschieden, gibt sich aber dennoch die Lizenz, bald hier, bald dort Zitate aufzusammeln. Angesichts der häufigeren Bezugnahmen auf Dieter Henrich und Manfred Frank ist dies verwunderlich, haben diese doch mit der Konstellationsforschung für eine Praxis plädiert, die es sich verbietet, die Chronologie von Gedankenwegen ohne Not zu mißachten.

In A bietet Loheide zunächst ein zusammenfassendes und im Vorblick auf Novalis' Rezeption Akzente setzendes Referat seines Verständnisses der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Fichtes *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* sowie den *Grundriß des eigentümlichen*

der *Wissenschaftslehre* läßt er nur am Rande einfließen, obwohl beide Schriften von Novalis studiert wurden. Hinsichtlich der drei Grundsätze des Ich, des Nicht-Ich und deren Vermittlung betont Loheide, daß mit ihnen der Kantische Dualismus von Spontaneität und Rezeptivität im dritten Grundsatz auf eine tiefere Stufe gesetzt worden sei, zudem aber der einfache Dualismus Kants in die komplexere Struktur von Spontaneität versus Rezeptivität / Spontaneität überführt worden sei. Dieser Gegensatz münde schließlich in die Aporie eines »schier endlos[] und zirkulös anmutende[n] Spiel der Vermittlungen« (39) der theoretischen Wissenschaftslehre, die einer »anstrengenden Begriffsdialektik« gleichkomme und »zuweilen als reine Sprachspiele« erschienen (206). Mit dieser Bemerkung entzieht sich Loheide dem Versuch, die Struktur der Fichteschen Vermittlungsschritte, die nicht in eine Aporie, sondern zum »Schweben der Einbildungskraft« führen, genauer nachzuzeichnen und deren Rationalität zu prüfen, zumal Fichtes Theorie der Einbildungskraft und deren Methodologie, wie gezeigt werden könnte, für Novalis von herausragender Bedeutung sind. Gleichwohl hebt Loheide Fichtes Ansatz hervor, in der theoretischen Wissenschaftslehre die radikale Disjunktion von dogmatischem Idealismus und Realismus in der Vermittlung des kritischen Idealismus, also dem Realidealismus und Idealrealismus der *Wissenschaftslehre nova methodo*, zu verknüpfen. Im Hinblick auf die Vermittlungsleistung der Einbildungskraft sieht Loheide die bei Novalis häufig zu findende Hin- und Herdirektion durch Fichte

begründet – dies sicherlich zurecht, nur versäumt es Loheide, auch die wesentlichen und von Novalis ganz selbständig konzipierten Unterschiede hinreichend herauszuarbeiten.

Nachdrücklich betont Loheide hinsichtlich der praktischen *Wissenschaftslehre* Fichtes und auch Novalis' Primat des Praktischen und weist darauf hin, daß der erste Grundsatz Fichtes sich hier als Finalidee erweise, der ein praktisch sittliches Sollen eingeschrieben ist, das dem aufklärerischen Postulat des Strebens des Menschen nach Erfüllung der Perfektibilität folgt.

Unter den Schriften von 1795 - 1798 hebt Loheide diejenigen hervor, die dem Programm der Bestimmung des Menschen zuzurechnen sind, also auch die gleichnamige Schrift Fichtes von 1800, von der Loheide glaubt zeigen zu können, daß sie für Novalis' *Heinrich von Ofterdingen* von eminenter Bedeutung sei. An der *Wissenschaftslehre nova methodo* wird entsprechend der Primat des Wollens, an der *Sittenlehre* von 1798 das Prinzip des Gewissens als einem Theorie und Praxis verbindenden unmittelbaren Gefühl hervorgehoben, an der *Grundlage des Naturrechts* (1796/97) Fichtes innovative Theorie der Inter-subjektivität und der damit implizierten Erziehung zur Freiheit durch wechselseitige Aufforderung vernünftiger Subjekte. Das Aufforderungstheorem verbinde sich in der *Bestimmung des Menschen* mit dem Offenbarungsgedanken und stelle so den maßgeblichen Hintergrund für Novalis' Begriff des romantischen Bildungsromans bereit.

Auch Fichtes *Sprachaufsatz*, den Novalis offenkundig kannte, weise bereits auf die Interpersonalitätstheo-

rie voraus. Überdies sei auch Fichte, parallel zu Platon, der Primat des gesprochenen vor dem geschriebenen Wort zu attestieren, was sich auch in Fichtes Beitrag zur Ästhetik *Über Geist und Buchstab in der Philosophie* bestätige. Überdies sei auch an Reinhard Lauths Rekonstruktion von Fichtes Naturlehre der Primat des Praktischen abzulesen, da der realistische (also gerade nicht solipsistische) Begriff der Natur einer Teleologie der Vernunft unterstellt sei. Fichte und den Romantikern sei es gemeinsam, daß sie eine ursprüngliche innige Vertrautheit von Geist und Natur annähmen und die Natur Ausfluß eines göttlichen Lebens sei. Das tiefe Mißverständnis daran habe sich allerdings schon durch den Atheismusstreit dokumentiert, in den Fichte zu unrecht verwickelt wurde, da dessen Philosophie des Absoluten der Tradition der christlichen negativen Theologie zuzurechnen sei.

In B geht Loheide auf Hölderlins Fragment *Urtheil und Seyn* ein, um auf die wichtige Differenz von Selbstvertrautheit des Ich und der Identität des Ich aufmerksam zu machen. Schellings frühe Schriften stellten eine bloße Variante von Fichtes Wissenschaftslehre dar, während Schellings Schritt hin zur Naturphilosophie zwar eine Philosophie des Organologischen darstellten, letztlich aber einer unkritischen, schwärmerischen Überschreitung der transzendentalphilosophischen Bescheidenheit des Denkens gleichkämen (103). Dagegen sei Fichtes Spätphilosophie vom Vorwurf des »verbalen Leerlaufs« zu befreien (105), habe er in ihr doch eine »transzendente Vertiefung« seines frühen Werkes

erreicht, die Novalis allerdings schon vorweggenommen habe. Die Vertiefung manifestiere sich in einer Verlagerung der reflektierten Grundrelation von Ich und Nicht-Ich hin zu der von absolutem Sein und Ich. Ob die offenkundige Verlagerung begründetermaßen als »Vertiefung« gewertet werden darf, mag dahingestellt sein. Richtig ist jedenfalls, daß in der Spätphilosophie die Relation von Original und seinem Bild zum Auszug kommt und überdies die Relation von Idealismus und Realismus erneut durchdacht wird. Stand im theoretischen Teil der *Grundlage* Reales und Ideales des Verstandesdenkens zur Debatte, so in der Spätphilosophie dasjenige der Vernunft. Gegen Loheide ist zu betonen, daß das Sein der Vernunft mit dem Sein des Verstandes nur den Namen, nicht aber die Sache gemeinsam hat. Auch dieser Umstand spricht gegen eine »Vertiefung«. In dem Zusammenhang hebt Loheide zurecht Fichtes Theorem der Selbstvernichtung hervor, durch das das Absolute evidentmaßen aufleuchten soll. Das Theorem zeige, daß wahres Sein nur göttliches Sein sein könne. Für Loheide sind grundsätzlich zwei Denkstrukturen des Absoluten zu erkennen: 1. der Pantheismus eines Spinoza oder die Allvermittlung eines Hegel, 2. die sichtbar bleibende Differenz von absolutem Sein und Erscheinung, die Platon, Plotin, Augustinus, Fichte und Novalis zuzuschreiben sei. Die erste Denkstruktur vernichte die Erhabenheit Gottes, die zweite bewahre sie auf.

Den mit »Novalis-Lektüre« überschriebenen zweiten Teil der Arbeit leitet Loheide mit einer Präsentation der biographischen Dokumente ein,

die zu den Begegnungen und Beziehungen von Novalis' und Fichte überliefert sind, gefolgt von einer Revue der Forschungsliteratur, die dieses Verhältnis reflektiert. In dem ausführlichen Literaturbericht wird die Forschung in sechs Rubriken eingeteilt: 1. »Novalis als Magischer Idealist: maßlose Übersteigerung Fichtes«, 2. »Novalis als religiöser Irrationalist: romantische Verabschiedung Fichtes«, 3. »Novalis als vorläufer Hegels: dialektische Aufhebung Fichtes«, 4. Novalis als Fichteaner: Interpretation Fichtes«, 5. »Novalis als Selbstbewußtseinstheoretiker: antifichtesche Vollstreckung von Fichtes ursprünglicher Einsicht«, 6. »Novalis als Postmoderner: Dekonstruktion Fichtes«.

Loheides Auseinandersetzung mit Novalis' philosophischer Fichte-Rezeption in C nimmt naturgemäß bei den *Fichte-Studien* ihren Anfang, aus denen er einige thematische Schwerpunkte aufgreift. Daß die *Fichte-Studien* ein äußerste schwierig zu durchdringendes Textkonvolut darstellen, steht außer Frage. Aber ebenso problematisch, wenn nicht unzulässig sind Behauptungen wie die, Novalis habe »ganz bewußt vieldeutig und rätselhaft« geschrieben (185, ähnlich 187). Schreibt jemand »bewußt« vieldeutig, der sich auf den Weg tastender, experimentierender Selbstverständigungssuche begibt? Der Verweis auf Novalis' Metapher von Blütenstaub und Samenkorn für seine Denkversuche ist eher geeignet, die These von der bewußten Rätselhaftigkeit zu widerlegen, wenn das Samenkorn Sinnbild einer zwar vollständigen, aber nur keimhaften und unbewußten Struktur darstellt, der der geeignete nährnde

Boden zur Entfaltung nicht gegeben ist.

Überdies sieht Loheide in Novalis' Entwürfen eine hochartifizielle Reflexion auf das notwendige Scheitern der Reflexion (185) und schreibt damit Novalis zugleich die Transzendenz des Absoluten zu. Der vielbemühte Topos des »Scheiterns« muß sich die Frage gefallen lassen, ob tatsächlich von einem »Scheitern« der Reflexion und des Sagbaren die Rede sein kann, wenn es die Reflexion und das Sagbare, und nur diese es sind, durch deren Sagbarkeit bis an die äußerste Grenze das Jenseits der Grenze aufleuchtet?

Wenn Novalis die Systemlosigkeit ins System fassen wolle, so bedeute dies keine grundsätzliche Abkehr von Systemkonzeptionen, sondern nur die Bescheidung darauf, daß das Absolute in letzter Instanz nicht zu erkennen sei. Für Loheide ist wichtig, daß Novalis mehr und mehr dazu neige, Fichtes Begriff des absoluten Ich und Spinozas Begriff der Natur durch den Begriff von Gott zu überbieten. Der *ordo inversus* vom Bild des Seins im Bewußtsein und vom wahren Sein sei in den Dienst einer negativen Theologie gestellt, nach der wahres Sein nicht anderes als als Sein Gottes gedacht werden könne, eben Sein außer dem Sein im Sein. Darin eile Novalis Fichtes späterer *Wissenschaftslehre* voraus.

Mit Fichtes Unterscheidung einer zentripetalen und einer zentrifugalen Richtung in der Wechselbestimmung sei auch die Struktur von Novalis' *ordo inversus* umrissen, in der allerdings im Gegensatz zu Fichtes Wechselbestimmung eine Zweistufigkeit und damit ein Ungleichgewicht zu verzeichnen sei. Auf der

ersten Stufe herrsche ein Primat des Gefühls, auf der zweiten Stufe suche die Reflexion das Gleichgewicht wieder herzustellen, die zur Aufhebung der Reflexion durch Reflexion dränge und damit Fichtes späteres Selbstvernichtungstheorem vorwegnehme: »Ich *bin nicht* inwiefern ich mich setze, sondern inwiefern ich mich aufhebe.« (NS II, 196)

Wenn Loheide die Parallelen in Novalis' Behandlung der Kategorien zu Fichte aufzuzeigen sucht, überzeugt dies nicht wirklich, da er übergeht, wie sehr Novalis hier Kant folgt und erst in zweiter Linie sich von Fichtes subjekttheoretischen Kategorien leiten läßt. Schließlich glaubt Loheide, bereits in den *Fichte-Studien* Novalis' Primat des Praktischen vor der Theorie im Kontext der sich hier dokumentierenden Auseinandersetzung mit Fichtes *Naturrechtsschrift* entdecken zu können.

In der 5. Handschriftengruppe sieht er das Herzstück der gesamten Studien. Überraschend und nicht wirklich überzeugend ist die These Loheides, Novalis' Begriff des Schwebens der Einbildungskraft sei Ausdruck der Harmonie und Einigkeit des Ich mit sich (221), ist doch die Einbildungskraft bei Fichte die Brücke von Eigenem und Fremdem, von Bewußtsein und Sein, die bloße Vermittlung unversöhnlicher Gegensätze also, die erst durch die praktische Vernunft zu einer möglichen Identität des Ich mit sich führt.

Nachdrücklich betont Loheide, daß Novalis' Aufnahme des Topos des Goldenen Zeitalters nicht als Flucht, sondern als Projektionsfläche einer berechtigten Utopie der menschlichen Gemeinschaft begriffen werden müsse, der zudem im Horizont

des Perfektibilitätskonzepts stehe. 566. sei die bedeutendste Aufzeichnung der *Fichte-Studien*, in der sich besonders nachhaltig Fichtes Freiheitskonzeption spiegele.

An den *Hemsterhuis-Studien*, die nach Hans-Joachim Mähl den Bruch Novalis' mit Fichte dokumentierten, glaubt Loheide im Gegenteil zeigen zu können, daß Novalis »unverfroren, ja geradezu haarsträubend« den Sinn der Sätze Hemsterhuis' »verfälsch[e]« (242) und sie der Fichteschen Konzeption des tätigen Ich einschreibe. Novalis' *Eschenmayer-Studien* könne die Nähe zu Fichte schon deshalb nicht abgesprochen werden, weil es Eschenmeyers erklärtes Ziel sei, Fichtes Prinzipien auf die Naturwissenschaft zu übertragen. Diese Affinität konnte Novalis nur entgegenkommen. Wo Fichte vom Setzen und Gegensetzen spricht, findet man bei Eschenmayer Attraktion und Repulsion, bei Hemsterhuis Systole und Diastole, bei John Brown schließlich Reiz und Erregbarkeit. Es mag dahingestellt sein, ob jede auf Antagonismen aufbauende Konzeption notwendig in enger Verbindung zur Wissenschaftslehre steht, oder ob es nicht vielmehr so ist, daß Fichte mit der Wechselbestimmung ein Grundprinzip des menschlichen Geistes zum philosophischen Prinzip erhoben hat, das bereits lange vor und lange nach ihm Geltung hatte. Dies bedeutete, die spezifischen Merkmale des Fichteschen Antagonismus zu bestimmen, um bei anderen berechtigterweise eine Gefolgschaft zu Fichte aufzeigen zu können.

In den *Blütenstaub-Fragmenten* sieht Loheide die Nähe zu Fichte in all den Überlegungen Novalis', die

als Aufforderung an den Leser zum Selbstdenken verstanden werden können. Dies dokumentiere sich durch die Mystifizierung des Unsagbaren ebenso, das dadurch sagbar werde, wie in der romantischen Ironie und der Vorliebe für Paradoxes. Für Fichte wie für Novalis sei der Grund des reflexiven Begreifens selbst unbegreiflich und uneinholbar. Das Begreifen seiner selbst sei eine unendliche Aufgabe und entspreche Fichtes Aufforderung zur Reflexion auf das Ich. Für beide Denker gelte, daß man nur so viel Sinn in sich entdecken könne, wie keimhaft im Subjekt gelegen sei. Der doppelte Weg nach innen und wieder nach außen wird als Hauptthema der *Blüthenstaub-Fragmente* ausgemacht.

Auch in der politischen Utopie von *Glauben und Liebe* und *Christenheit und Europa* stehe Fichte im Hintergrund, sofern nämlich der Staat als Organismus begriffen werde, wie dies bereits in Fichtes *Naturrecht* zu finden sei.

In den *Logo-logischen Fragmenten* erkennt Loheide die Struktur der *Wissenschaftslehre* als Wissenschaft der Wissenschaften wieder. In Fragment 11 werde Fichte schließlich als Erfinder einer neuer Art zu denken gefeiert. Die fortgesetzte Rezeption der *Wissenschaftslehre* dokumentiere sich auch in Novalis' Exzerpt einer in der *Allgemeinen Literaturzeitung* vom 4. Januar 1798 erschienenen Rezension der frühen *Wissenschaftslehre* (NS II, 531,532; wobei Loheide zu übersehen scheint, daß diese Rezension aus der Feder von Novalis' Jenaer Philosophielehrer Karl Leonhard Reinhold stammt!). Ansätze zu einer »transzendentalen Vertiefung« der *Wissenschaftslehre* lägen

in Novalis' Absicht, Offenbarung und autonome Vernunft in einer höheren Wissenschaftslehre zu vermitteln.

Wenn den *Poetologischen Fragmenten* zufolge der Dichter die höchste Art zu denken repräsentiere, entspreche dies Fichtes Ästhetik. Hiergegen ist einzuwenden, daß für Fichte zwar wahre Philosophie wie wahre Dichtung Produkte des Genies sind, die höchste und vollendete Art des Denkens bleibt für Fichte die Philosophie, die ins Bewußtsein hebt, was beim Dichter unbewußt bleibt. Auch der Hinweis auf die Parallele von Genie, Leben, Kraft bei Fichte und Novalis ist nicht notwendig Indiz der Abhängigkeit des einen vom anderen, da diese Merkmale der Geniekonzeption des 18. Jahrhundert ganz allgemein zukommen.

Zu den *Freiberger Studien* bemerkt Loheide, daß in ihnen, entgegen einer gängigen Forschungsmeinung, nicht Fichte zugunsten Schellings, sondern Schelling zugunsten Fichtes kritisiert werde. Das Enzyklopädie-Projekt des *Allgemeinen Brouillon* suche im Spannungsfeld von empirischer Wissenschaft und Transzendentalphilosophie die Einheit aller Wissenschaften. Eine Parallele zu Fichte sieht Loheide auch in dem Dreischritt ursprünglicher Gesundheit des Denkens, dem Abfall durch die krankmachende Reflexion und schließlich die Heilung in der Selbstaufhebung der Reflexion durch Reflexion. Für die Plotin-Rezeption Novalis' gelte wie für die Hemsterhuis-Rezeption, daß dieses Studium keine Abwendung, sondern Bestätigung der Fichte-Nähe sei, weil auch Plotin durch die *Wissenschaftslehre* begriffen werde.

Das Dichterische Werk (D) dürfe gleichfalls nicht als Wende begriffen

werden, denn dann übersehe man die fundamentale Einheit von Philosophie, Enzyklopädie und Poesie im Denken Novalis'. Zu Beginn der Untersuchung unterscheidet Loheide mit Odo Marquard zwei Typen poetischer Schönheitskonzeptionen. Das Als-ob der Zweckmäßigkeit in Kants Idee des Schönen könne im Dienste der Freiheit stehen oder Freiheitser-satz darstellen. Schelling und die Romantiker hätten im Sinne des letzteren das Symbol der Schönheit in die Wirklichkeit verlegt, während Novalis mit Fichte am Als-ob und an der geschichtsphilosophisch notwendigen Utopie festgehalten hätten. Loheide beschränkt seine Untersuchung auf die beiden Romanfragmente *Die Lehrlinge zu Sais* und *Heinrich von Ofterdingen*. Die Vielfalt der in ihnen benutzten Erzählformen seien bereits nach Friedrich Schlegel Merkmal der sich selbst reflektierenden Transzendentalpoesie und also Ausdruck der Selbstreferentialität der Wissenschaftslehre. Die Selbsterkenntnis als das zentrale Ziel von Novalis' Dichtung folge der Fichtesche Aufforderung an das Ich, über sich zu reflektieren.

In den *Lehrlingen* ist die Selbsterkenntnis aufs engste mit der Naturerkenntnis verbunden. Die Lehrerfigur trage nicht nur die Züge Werners (Novalis' Freiburger Bergbau-Professor) sondern auch Fichtes, der es verstehe, die zerstreuten Kräfte von Ich und Natur in ein System zu sammeln. Jurij Striedter habe überdies betont, daß das Hervorbringen der Wahrheit in uns der Fichteschen Aufforderung zur Nachkonstruktion des Seins in uns gleichkomme. Wenn es in den *Lehrlingen* heißt, »Der Sinn der Welt ist die Vernunft« (NS I, 90),

so entspreche dies fast wörtlich einer Bemerkung Fichtes in den *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. Für Novalis wie für Fichte sei die Natur teleologisch auf das Sittengesetz ausgerichtet, in dessen Perspektive auch die Sozialutopie des Goldenen Zeitalters zu lesen sei, wie sie sich im Märchen *Hyazinth und Rosenblüthe* realisiert finde.

Während die *Lehrlinge* makrokosmisch die Natur als Spiegel des Ich gebrauchen, sei im *Ofterdingen* umgekehrt das Ich mikrokosmisch Spiegel der Natur. Die *Wanderung hinaus* zur Wunderblume sei in Wahrheit eine Reise zu sich *hinein*. So gilt es auch hier wieder, in sich zu erkennen, was man immer schon dunkel weiß. In den zwei Wegen »zur Wissenschaft der menschlichen Geschichte« zu gelangen, dem der Erfahrung und dem der inneren Betrachtung (NS I, 208), identifiziert Loheide Fichtes Antagonismus von Realismus und Idealismus, der im höheren Idealrealismus vermittelt werde. Auch im *Ofterdingen* spiegele sich der Kampf der Vernunft gegen die Natur, der Vernunftmoral gegen Eudämonismus. Das Ende des Fragments lasse sich, so Loheide als indirekte Stellungnahme Novalis' zugunsten Fichtes in dessen berühmtem Atheismusstreit lesen: »Die Religion für das Vermögen der Einsicht und des Urteils, der Richtspruch, das Gesetz der Auflösung und Bestimmung aller möglichen Verhältnisse eines persönlichen Wesens?« (NS I, 332)

Am Ende der Lektüre der Arbeit *Fichte und Novalis* wüßte man doch gerne genauer, was es heißt, die Sittenlehre Fichtes (warum nicht die Kants? – was ist das Spezifische der

Fichteschen Sittenlehre?) in Poesie umzusetzen, ohne dabei die Poesie zum Vehikel der Moral zu degradieren und in ihrem Eigenwert zu zerstören. Daß das bisherige Bild von Novalis' Fichte-Rezeption zu kurz gegriffen ist, hat Loheide hinlänglich gezeigt, doch drängt sich der Verdacht auf, daß Fichte nun als so omnipräsent von Loheide gesehen wird, wie es für einen kreativen und eigenständigen Kopf wie Novalis kaum anzunehmen ist.

Es ist gewiß reizvoll, eine Strukturähnlichkeit der späten *Wissenschaftslehre* mit manchen Überlegungen Novalis' anzunehmen, wie Loheide dies vorschlägt. Statt der Fülle der präsentierten Materialien wünscht man sich des öfteren eine detailliertere, die Argumente beider Autoren genau prüfende und abwägende Untersuchung. Überdies hätte man gerne genauer erfahren, was die Worte des Untertitels, was also »transzendentalphilosophisches Denken« und was »romantisierender Diskurs« besagen.

Statt weitestgehende Vollständigkeit in der Behandlung der Texte hätte man sich eine Auswahl prägnanter Beispiele wünschen können, die dafür detaillierter interpretiert werden. Trotz mancher überzeugender Analogien, die Loheide zwischen

Fichte und Novalis aufgewiesen hat, und trotz mancher schöner Trouvaillen, die er zu Tage förderte, wäre es doch sehr wünschbar, neben der erwiesenen Nähe der beiden Denker weniger ein durchgängiges Lehrer-Schüler-Verhältnis präsentiert zu bekommen, als vielmehr die Eigenständigkeit auch Novalis' gewürdigt zu wissen, der mit Sicherheit mehr war, als nur Schüler. Es kann nicht überzeugen, daß Fichtes oft rigoristisch vorgetragener Primat des Sittlichen in Novalis' Poesie nur ein Transportmittel gefunden hat. Soll romantische Poesie nichts mehr als poetisierte Moral sein? Gegen den Einwand wehrt sich Loheide, ohne wirklich gezeigt zu haben, wie ein origineller Romantiker Vorgaben Fichtes in mehr als nur moralisierende Dichtung verwandelt. Loheides These, wonach Novalis' poetisches »erkenne Dich selbst« aus Fichte hervorgegangen sei, ist möglich, aber nicht in überzeugender Weise dargelegt. Das Programm der Selbsterkenntnis ist ein Grundzug der Epoche des Novalis.

Gleichwohl ist zu betonen, daß die Grundintuition Loheides, Fichte habe bis ins Spätwerk Novalis' hinein eine eminente Bedeutung gehabt, aufzunehmen und fortzudenken ist.

Andreas Berger (Tübingen)

Andreas Barth, *Inverse Verkehrung der Reflexion. Ironische Textverfahren bei Friedrich Schlegel und Novalis*.¹

Mit der im wesentlichen durch die neuere philosophische Forschung vorangetriebenen grundlegenden Revision des tradierten Frühromantik-Bildes ist bekanntlich eine Betonung der untrennbaren Verflochtenheit von philosophischer Spekulation und Poetik nicht nur im personalen, sondern auch im programmatischen Sinne verbunden gewesen. Denn zu den Kernthesen dieser Revision gehört die Feststellung, daß die Frühromantiker das Feld für eine Auflösung des zentralen Begründungsproblems der unmittelbaren nachkantischen Philosophie aufgrund ihres entschiedenen grundsatzskeptischen Impetus gerade nicht mehr primär in philosophischer Spekulation, sondern verstärkt in der Ästhetik (bzw. genauer: Poetik) gesucht haben. Daß die weitreichenden Konsequenzen dieser radikalen Neubewertung gerade aus literaturwissenschaftlicher Perspektive bei weitem noch nicht ausreichend gewürdigt worden sind, kann als ausgemacht gelten. Von daher ist Andreas Barths Arbeit als ein von literaturwissenschaftlicher Seite her kommender Ansatz, der unter Aufnahme der neuesten philosophischen For-

schung dezidiert die Rekonstruktion „ironischer Textverfahren“ bei zwei der wichtigsten Vertretern der philosophischen wie literarischen Frühromantik, Friedrich Schlegel und Novalis, zu seinem Gegenstand macht, zunächst in jedem Fall begrüßenswert.

Schon in der Formulierung ihrer Zielsetzungen offenbart Barths Arbeit jedoch eine erhebliche Verzerrung in der Bestimmung dessen, was seine Untersuchung überhaupt an Innovation erbringen kann. Wenn er als sein generelles Anliegen formuliert, er wolle „den Aspekt der wechselseitigen Interdependenz von Literatur und Philosophie“ in der Frühromantik durch Ausführung seiner „leitende[n] Grundthese“, die Ironie müsse „als eine ästhetische Antwort auf ein epistemologisches Problem der Philosophie verstanden werden“, allererst „wieder stärker sichtbar [...] machen“ (S. 13), ist das angesichts der oben skizzierten Grundpositionen der neueren Frühromantikforschung unangebracht. Die anschließende Konkretisierung seiner Zielsetzung scheint diesen hybriden Anspruch zwar durch eine realistischere Ein-

¹ Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 2001 (= Neues Forum für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft 14); zugleich Diss., Tübingen 2000; 392 Seiten, geb., € 50,-.

schätzung der eigenen Leistungsmöglichkeiten erheblich zu relativieren: Es ginge ihm, so Barth, einerseits um eine Stärkung der anti-idealistischen Deutung der Frühromantik durch eine Ergänzung der bestehenden Forschung um „eine Perspektivierung auch des Feldes der Dichtung [...] dessen Explikation sich [...] maßgeblich am Leitfaden ironischer Konkretion vollziehen wird“ (S. 14). Andererseits wolle er das Verständnis der Konzeption der romantischen Ironie durch den Aufweis, wie „Ironie als Gestaltungsprinzip poetischer Texte eigentlich manifest wird“, einer genaueren Klärung zuführen, wobei es angesichts der vorliegenden Forschung hier nur einige bislang ausgesparte „Leerstellen“ [...] zu schließen“ (S. 14) gelte. Tatsächlich aber – und damit sei die fundamentale methodische Schwäche der Arbeit bereits vorab namhaft gemacht – bleibt der initial erhobene Anspruch und die mit ihm verbundene Fehleinschätzung der tatsächlichen Desiderate in der Forschung teils offen, teils latent wirksam: Als fast durchgängiges Mißverhältnis zwischen einem explikativen Nachvollzug von bereits vorliegenden Erkenntnissen und der Entwicklung eigenständiger neuer Deutungsansätze. Wirklich gravierend ist dabei, daß sich diese Unausgewogenheit nicht nur quantitativ in häufiger Redundanz von Teilen der Untersuchung innerhalb des Forschungszusammenhangs artikuliert, sondern im Gegenzug leider auch in qualitativer Hinsicht zum Schaden der Klarheit, Stringenz und Überzeugungskraft der Argumentation im ganzen auswirkt.

Das gilt bereits für den ersten der drei Gliederungsschwerpunkte der

Arbeit, die Herstellung des „philosophischen Kontexts“ für die Entwicklung der romantischen Ironiekonzeption, obwohl Barth dezidiert nicht für sich in Anspruch nimmt, „grundlegende neue Forschungsergebnisse in die gegenwärtige Diskussion einzubringen“ (S. 26), da hier „innerhalb der Forschung in den letzten Jahren einiges geleistet worden“ (S. 27) sei. Schon diese letzte Feststellung stellt, angesichts etwa von Manfred Franks Überblicksdarstellung »*Unendliche Annäherung*«: *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik* von 1997, eine massive Untertreibung dar – sowohl in Anbetracht der damit umfassend vorliegenden genetischen Erschließung der gesamten nachkantischen Begründungsdebatte, ihrer Ursachen in den Begründungsdefiziten der *Kritik der reinen Vernunft*, ihrer mannigfachen Verzweigungen und der dabei wirksam werdenden externen Einflüsse, als auch in Hinblick auf die für Barths Vorhaben entscheidende frühromantische Wendung zur Kunst als „Lösungsweg“: hat diese doch in der Forschung ebenfalls bereits ausgiebige Berücksichtigung erfahren, wobei im Falle von Franks genannter Arbeit die Schlegelsche Ironiekonzeption sogar explizit die finale Perspektive der Untersuchung darstellt.

Wenn diese Fehlbewertung dazu führt, daß sich Barth trotz der hinreichenden Erschlossenheit dieses Kontextes genötigt sieht, einen „roten Faden“ [...], der einsichtig machen kann, daß und auf welche Kants Bestimmungen zum Selbstbewußtsein ein unmittelbares Echo in den frühromantischen Spekulationen Friedrich Schlegels und Novalis finden“ in einer „gedrängten, pointier-

ten Analyse“ (S. 26f.) noch einmal selbständig nachzuvollziehen, wird das, selbst wenn die Grundzüge der Entwicklung treffend wiedergegeben werden, an einigen entscheidenden Stellen dadurch problematisch, daß er den Forschungsstand im Detail deutlich verfehlt. Vor allem in Hinblick auf die durch ihren Vorläufercharakter für die spätere frühromantische Grundsatz-Kritik außerordentlich bedeutsame Debatte von Reinholds Elementarphilosophie fällt Barths Analyse deutlich ab: Schon seine Darstellung von Reinholds Position leidet darunter, daß sie, anstatt die wirklich fundamentalen methodischen Grundprobleme dieses Programms einer letztbegründenden Überbietung Kants in konzentrierter Form aufzuzeigen, viel zu ausgiebig die zwangsläufig vergeblich gebliebenen Versuche Reinholds nachzeichnet, sein Projekt gegen die von Beginn an ebenso massive wie berechnete Kritik durch Modifikationen im Detail zu retten. Das auf diese Weise erzeugte Reinhold-Bild ist dadurch aber extrem verzerrt, wie schon eine Formulierung zeigt, die Reinhold gar als „Ahnherren“ (S. 43) der deutschen Frühromantik benennt – was selbst dann verfehlt wäre, wenn man mit Dieter Henrichs Konstrukt einer unter dem Einfluß der Kritik im Jahr 1792 komplett revidierten Elementarphilosophie die Bedeutung der Modifikationen des Reinholdschen Systems partiell höher veranschlagen will als die Bedeutung der hierfür ursächlichen Einwände seiner Kritiker. Zwischen genau diesen beiden letztgenannten Deutungsalternativen scheint darüber hinaus aber auch die Darstellung der Reinhold-Kritik zu schwanken, mit

dem Ergebnis, daß einige zentrale Einwände und Änderungsvorschläge vor allem der für die Verbindung zu Novalis und Schlegel besonders wichtigen Kritiker Johann Benjamin Erhard und Carl Christian Erhard Schmid zu knapp und nur zum Teil treffend wiedergegeben werden – so etwa Schmidts Nachweis der prinzipiellen Selbstwidersprüchlichkeit einer „formal-logischen Realdeduktion“ (S. 56), als die Reinholds Verfahren hier ebenso treffend wie unkritisch bezeichnet wird, oder sein mit Blick auf die Modelle der Frühromantiker interessanter Vorschlag, als „sicheres“ Fundament einer „neuen Elementarphilosophie“ eine Pluralität gleichursprünglicher, wiewohl dadurch nur relativer Fundamentalsätze anzunehmen. Zumindest zum Teil sind diese Mängel darauf zurückzuführen, daß Barth zwei Forschungsbeiträge aus dem *Athenäum* 1998 offensichtlich nicht rezipiert hat: Manfred Franks Aufsatz *Von der Grundsatzkritik zur freien Erfindung. Die ästhetische Wende in den Fichte-Studien und ihr konstellatorisches Umfeld* und meinen eigenen Aufsatz *Systemwandel zu einer »neuen Elementarphilosophie«? Zur möglichen Rolle Carl Christian Erhard Schmidts in der Entwicklung von Reinholds Elementarphilosophie nach 1791* (*Athenäum* 8 [1998], S. 75-95 bzw. S. 137-210).

Eine zweite schwerwiegende Verzerrung stellt die irritierende Unterrepräsentation des Novalis in der Rekonstruktion der frühromantischen Grundsatz-Kritik und der damit verbundenen „Wende in die Kunst“ dar. Diese Auslassung ist freilich einem aus der Beschränkung der eigentlichen Untersuchung auf Friedrich

Schlegel und Novalis resultierenden dispositorischen Dilemma geschuldet. Mit dieser durch das Kriterium einer unmittelbaren Koinzidenz von grundsatzkritischem Raisonement und theoretischer Ironiekonzeption legitimierten sehr begrenzten Auswahl wird nämlich unter anderem auch ein erhebliches Ungleichgewicht zwischen den beiden untersuchten Autoren in Kauf genommen: Zwar ist Novalis, wie die neuere Forschung gezeigt hat, ohne jeden Zweifel der originellere Grundsatzkritiker, der durch die enge persönliche Verbindung höchstwahrscheinlich auch eine der zentralen Quellen für Schlegels späte, dafür um so radikalere Abkehr vom Letztbegründungsgedanken gewesen ist. Die Rezeption seines „Beitrag[s] zur Ironie-Thematik“ hingegen ist, wie Barth offen einräumt, „kaum mit dem Begriff der Ironie zu fassen“ (S. 15), vor allem, weil er sich unmittelbar in Poetik und dichterischem Werk kaum manifestiert, sondern vielmehr als substantieller Bestandteil des grundsatzkritischen Raisonements aus diesem gleichsam erst herauszudestillieren ist. Selbst wenn die weitestgehende Verschiebung der Darstellung auch von Novalis' grundsatzkritischer Position hinter die komplette Erörterung von Schlegels Ironiekonzeption damit zwar verständlich zu machen ist, wäre die dadurch entstehende Verzerrung gerade mit Blick auf die Genese von Schlegels Konzeption dennoch in jedem Falle deutlich anzuzeigen gewesen.

Innerhalb der Erläuterung seiner Gliederungsschwerpunkte kündigt Barth für seine Untersuchung der Ironiekonzeption Friedrich Schlegels, die das erste Teilkapitel des

„Romantische Ironie in Theorie und Gestaltung“ überschriebenen Hauptteils seiner Arbeit bildet, eine „gründliche Revision“ (S. 25) des Schlegelschen „insuffizienten Reflexionsmodells ironischer Darstellung [...] im Umkreis der ‚transzendental-poetischen‘ Erwägungen der *Athenäums-Fragmente*“ (S. 27) an, welche aufgrund einer auch von der neueren Forschung bislang vorgeblich nicht geleisteten Herleitung der Progressivität der ironischen Reflexionsdynamik notwendig sei. Dementsprechend wäre in seinem am Anfang des Schlegelteils stehenden Rekurs auf die Forschung eine unmittelbare Hinführung auf das behauptete Desiderat hin zu erwarten gewesen. Tatsächlich geschieht genau dies zunächst einmal gerade nicht, noch präsentiert Barth mit der Explikation von Manfred Franks Bestimmung der Schlegelschen Ironie als Synthese von Witz und Allegorie und der Darstellung von Schlegels Aufnahme von Elementen der sokratischen Ironie bei gleichzeitiger Abkehr von der Beschränkung der klassischen Ironie auf die Rhetorik, die im Kontext seiner Antike-Studien stehen, wirklich etwas Neues.

Seine von den Schlegelschen Termini der „Selbstschöpfung“, „Selbstvernichtung“ und „Selbstbeschränkung“ ausgehende „Revision“ des „Reflexionsmodells ironischer Darstellung“ entwickelt Barth als ersten wirklich eigenständigen Untersuchungsschritt (nach immerhin 140 Seiten!) vielmehr erst im dritten Abschnitt des Kapitels. Dabei operiert er aber gerade nicht mehr auf der Basis des neuesten Forschungsstandes, sondern grenzt seine Deutung vor allem von Ernst Behlers

Interpretation dieses Modells in seinem Aufsatz *Die Theorie der romantischen Ironie im Lichte der handschriftlichen Fragmente Friedrich Schlegels* von 1969 (!) ab. Die komplette Aussparung der die genannte Terminologie und das Reflexionsmodell betreffenden Passagen in Manfred Franks Arbeiten, die einige ganz wesentliche Grundzüge von Barths im folgenden vorgetragener „Revision“ substantiell sehr wohl bereits in sich führen², ist dabei ebenso ärgerlich – durch die bloße Präntation eines Desiderats in der Forschung, das als eine extreme Unterbestimmung des progressiven Charakters romantischer Poetik zumindest in dieser radikalen Form faktisch nicht besteht – wie unnötig. Denn Franks knappe Interpretation ist in jedem Falle ausführungsfähig und durchaus auch in erheblichem Maße ausführungsbedürftig.

Die von Barth nun vorgenommene ausführliche Explikation dieser Verhältnisse stellt daher durchaus eine wichtige Präzisierung des Verständnisses von Schlegels Konzeption der romantischen Ironie dar, selbst wenn es ihr leider mitunter an Pointierung und Klarheit gebricht. Kernstück ist dabei die Charakterisierung der „Selbstbeschränkung“ als drittem, eigenständigen (Synthese-)Schritt des ihm übergeordneten ironischen Verfahrens, was für das Verständnis des

progressiv-approximativen Charakters der Schlegelschen Ironiekonzeption eine in der Tat entscheidende Klärung darstellt. Denn strukturell analog zum Verfahren des progressiven (Wechsel-)Erweises der Reflexion ‚durch sich selbst‘ schließt dieser Syntheseschritt als ‚Be-Schränkung‘ die Bedingungen der eigenen Insuffizienz mit ein, macht sie in Verlagerung auf eine höhere, analog zu vollziehende Stufe des Verfahrens namhaft, und potenziert auf diese Weise den sich in poetischer Reflexion selbst in den Blick nehmenden Verfahrensschritt – eine Potenzierung, die durch ihre abermalige zwangsläufige Insuffizienz unendlich fortzuführen wäre. Die Verbindung zur poetischen Reflexion als Darstellung und Darstellenden verbindendes Schlüsselement des ironischen Progresses macht dabei die konstitutive Rolle der romantischen Ironie in Schlegels transzendentalpoetischem Konzept deutlich, wobei neben der strukturellen Analogie auch die funktionale Komplementarität des ironischen Verfahrens zum spekulativen Begründungsproblem in der Wendung zur Ästhetik herausgehoben wird, vor allem anhand eines Verweises auf Schlegels Gebrauch der Wendung „bis zur Ironie“ in den Athenäums-Fragmenten. Instruktiv ist auch die flankierende Abgrenzung der das ironische Verfahren als Mo-

² Es sei hier nur darauf verwiesen, daß Frank in seiner *Einführung in die frühromantische Ästhetik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989) hinsichtlich der Differenzierung von „Selbstbeschränkung“ und Ironie keineswegs implizit uneindeutig bleibt, wie Barth zumindest suggeriert; vielmehr definiert er die Schlegelsche Ironie dort explizit auch als „das unendlich negative Sich-hinweg-Setzen über alle selbstgesetzten Schranken“ (S. 302, Hervorhebung von mir, AB), womit in nuce exakt der negativ-dialektische Progreß und eben die Funktion der „Selbstbeschränkung“ bezeichnet ist, die Barth allererst zu entwickeln für sich beansprucht.

vens vorantreibenden Dialektik gegenüber der Hegelschen Dialektik unter Aufnahme von Adornos Hegel-Kritik, die zugleich auch die trotz aller Analogie bestehenden Unterschiede zwischen den negativen Dialektiken Schlegels und Adornos wie die trotz aller Gegensätzlichkeit bestehenden methodischen Affinitäten zwischen den Zeitgenossen Schlegel und Hegel berücksichtigt. Ein bereits deutlich die Interpretation der *Lucinde* vorbereitender Teil zum „fragmentarischen Roman“, der die beiden Teilkonzepte des (mit dem Ironiekonzept unmittelbar zu verbindenden) Fragmentarischen und des romantischen Romans funktional näher bestimmt sowie ihre Zusammenführung schlüssig plausibilisiert und problematisiert, rundet die Überlegungen zu den theoretischen Aspekten der Schlegelschen Ironiekonzeption ab.

Wenn Barth Schlegels *Lucinde* dezidiert als substantiell „ironischen Roman“ interpretieren will, betritt er nun tatsächlich weitgehend unerschlossenes Gebiet, indem die Forschung Ironie als formales wie als inhaltliches Element des Romans bislang allenfalls am Rande berücksichtigt hat, in jedem Falle aber „ohne [...] den spezifischen Modus ironischer Darstellung konkret nachzuweisen“ (S. 175). Barth versucht dagegen zu zeigen, daß die Schlegelsche Konzeption der romantischen Ironie in der *Lucinde* in genau der von ihm zuvor entwickelten Gestalt als Struktur und Gehalt des Romans gleichermaßen prägendes transzendentalpoetisches Funktionsparadigma wirksam geworden ist: indem nämlich, wie er in gleichsam mikrostruktureller Analyse nachzuweisen be-

müht ist, die spiegelbildlich um die zentralen „Lehrjahre der Männlichkeit“ angeordneten Kapitel im wesentlichen jeweils einzelne ironisch-synthetische Verfahrensschritte darstellen, welche von Beginn an als Medium der ironischen, die poetische Reflexion integrierenden Darstellung Dargestelltes und Darstellungsverfahren einander gegenüberstellen, synthetisch-selbstbeschränkend miteinander verknüpfen und die jeweilige Synthese dann in der Folge – potenzierend – wieder aufnehmen und neu verknüpfen.

Wirklich überzeugend gelingt das vor allem in der Interpretation der ersten drei Kapitel, die vom „unbe-zweifelte[n] Verwirrungsrecht“ als Kernbegriff der ersten, das Darstellungsverfahren mit in den Blick nehmenden ironischen Synthese des Textes über zwei weitere Potenzialierungsschritte zur Darstellung eines sich selbst darstellenden Darstellungsverfahrens führt: Als solches sei nämlich das dritte Kapitel über die Evokation der „Charakteristik“ als Verfahren der Nachkonstruktion der Methode des bisher Gesagten, hier figuriert vollzogen an der kleinen Wilhelmine, zu lesen. Schon bis zu diesem Punkt wäre gerade hier, in einem wirklich innovativen Abschnitt der Arbeit, eine weniger dicht gedrängte Formulierung und weniger kompakte Ausführung der Interpretation zur Auflösung der mit einem derartigen Verfahren zwangsläufig verbundenen Komplexität wünschenswert gewesen. Beides nimmt jedoch eher noch zu, indem die weitere Fortsetzung der ironischen Potenzialierung bis zu deren Fluchtpunkt in den „Lehrjahren“ (in Gestalt eines Überspringens der dop-

pelt potenzierten Darstellungsform zur Rezeptionsästhetik und des Entwurfs der transzendentalen Bedingungen idealer Kunstproduktion) bzw. darüber hinaus (in Gestalt einer spiegelbildlichen Umkehrung der ironischen Verfahrensschritte im zweiten Teil des Romans) fast nur noch behauptet und kaum mehr interpretatorisch belegt wird – ausgenommen allein das Kapitel „Eine Reflexion“, das einer gesonderten Untersuchung unterzogen wird:

Ausgehend von der Feststellung, daß Schlegel in diesem Kapitel den reflexiven Selbsterweis gleichsam in doppelter Ausrichtung – als kausalen Hintergrund sowohl des ironischen Wechsels als auch der auf das Ideal der Vereinigung hin ausgerichteten Liebesthematik mit ihrer reflexiven Auflösung in das Männliche und das Weibliche – präsentierte, gelingt es Barth zu zeigen, daß Schlegel zwar bestrebt ist, die im Sinne des Konzepts des romantischen Romans inhaltlich vorgestellte Liebesthematik und ihre ironisch-transzendentalpoetische Darbietungsform zusammenzuführen, kulminierend im synthetisierenden Sehnsuchtsbegriff. Tatsächlich aber führe ihn diese repräsentativ für den Roman im Ganzen stehende doppelte Integration der Ironie in ein Dilemma zwischen ihrer inhaltlichen Aufladung und ihrem zwangsläufig zu einer ‚störenden‘ Autonomisierung des Verfahrens führenden Charakter, d.h. zwischen der konkreten Indienstnahme der Ironie zur Darstellung einer realiter entzogenen Einheit und ihrer in Hinblick auf die negative Erschließbarkeit dieser Einheit zum insuffizienten positiven Setzen komplementären und gerade dadurch

attraktiven Funktion. Genau dieses Dilemma markiere aber insgesamt bereits die methodische Grundschwierigkeit der *Lucinde* als Versuch einer Verbindung der letztlich bis zur Aporie inkonvergenten Konzepte der ironisch verfahrenen Transzendentalpoesie (und mit ihr des Fragmentarischen) und des vom historisch vermittelten Gedanken einer obersten Synthesis bestimmten romantischen Romans, die die *Lucinde* – auch als intendiertes Fragment – habe fragmentarisch bleiben lassen.

Diese Feststellung ist nun zwar durchaus plausibel, ebenso wie Barths im abermaligen Rekurs auf Schlegels Antike-Studien mit dem ek-batischen Formmoment der Ironie entwickelter Nachweis eines auch über 1797 hinaus fortgesetzten Nachdenkens über eine Vermittlung zwischen der Konzeption der romantischen Ironie und dem die Ironie erst ermöglichenden, von ihr im Vollzug aber stets aufs neue dementierten Gedanken einer obersten Synthesis, innerhalb dessen beide Konzepte zwar letztlich unverbunden, jedoch in gleichsam produktivem Widerspruch zueinander bestehen bleiben. Mit Blick auf die *Lucinde* im Ganzen bleibt angesichts der nur einen geringen Teil des Gesamttextes überzeugend im Sinne des theoretischen Verfahrensmusters auflösenden Interpretation allerdings fraglich, inwieweit die Behauptung einer so konsequenten Unterwerfung Schlegels unter eine derart strenge, geradezu mechanistische Reglementierung tatsächlich aufrechtzuerhalten ist – Zweifel sind hier durchaus noch angebracht, nicht zuletzt, weil der tatsächliche Gebrauchswert von Barths Deutungsansatz für das Ver-

ständnis der *Lucinde*, abgesehen von seiner heuristischen Funktion für die theoretische Rekonstruktion des Schlegelschen Ironiekonzepts und dessen offensichtlicher Impraktikabilität in einer anderen als seiner reinen transzendentalpoetischen Form, eher gering erscheinen muß.

Sein Ziel, den eigenständigen innovativen Beitrag des Novalis zur Konzeption der romantischen Ironie allererst nachzuweisen, führt Barth direkt zu einem der Kernstücke von Novalis' grundsatzskeptischem Raisonnement zurück: der gleich am Anfang der *Fichte-Studien* stehenden Reflexion auf die Urteilsstruktur allen Wissens, aus der Novalis die Denkfigur des Ordo inversus entwickelt. Barths Darstellung der Forschungslage entspricht leider auch hier nicht ganz dem aktuellen Stand, mit schwerwiegenden, jedoch nicht unmittelbar sichtbaren Folgen: Durchaus treffend ist zwar die Feststellung, daß der Ordo Inversus als begründungsskeptischer „Lösungsversuch der aporetischen Konzeption Fichtes“ (S. 232) vor allem durch Manfred Frank bereits außerordentlich gut, jedoch in einseitiger Gewichtung erschlossen sei – einer Einseitigkeit, die sich vor allem in der Aussparung der zeichen- bzw. sprachtheoretischen Implikationen der Denkfigur äußere, welche von der zweiten mit dem eigentlichen Ordo inversus verknüpften Alternativüberlegung einer Vorstellung des Identischen durch ein Zeichen als ein Nicht-Identisches ihren Ausgang nehmen. Ebenso ist auch Barths Behauptung noch nachvollziehbar, Franks Darstellung würdige den adjunktiven (nicht disjunktiven) Charakter dieser zwei initialen Teilüber-

legungen des Ordo inversus nicht hinreichend und sei darüber hinaus in einigen wichtigen Details korrekturbedürftig, insbesondere hinsichtlich des nicht namhaft gemachten selbstanzeigenden Charakters der intellektuellen Anschauung. Der Ausgleich dieser Defizite legitimiert somit zwar eine eigenständige, schrittweise die Forschungsergebnisse nachvollziehende Rekonstruktion auch der ersten Dimension des Ordo inversus; und die dezidiert im Geist von Franks bisheriger Deutung angelegte Analyse der zeichentheoretischen Überlegungen des Novalis ist aufgrund des in diesem Punkt zurecht konstatierten Desiderats in jedem Falle verdienstvoll. Es entspricht aber schließlich eindeutig nicht dem Forschungsstand, wenn Barth die Wendung zur Ästhetik innerhalb der *Fichte-Studien* exklusiv über diese zweite Dimension (die er sogar explizit die „ästhetische“ nennt, cf. S. 272) verwirklicht sehen will. Denn daß dieser Übergang auch über die später in den *Fichte-Studien* angestellten spekulativen Überlegungen zur Methode bei der Suche nach einem obersten Grund vollzogen wird, hat Manfred Frank in seinem bereits erwähnten, von Barth jedoch bedauerlicher Weise nicht rezipierten Aufsatz aus dem *Athenäum* 1998 gezeigt: Novalis entwickelt nämlich den Gedanken der „nothwendige[n] Fiction“, der Notwendigkeit einer freien *Erfindung* (respektive eines „Erdichtens“ bzw. „Erdenkens“) im Aufstieg zu einem obersten Prinzip, der unmittelbar auf die Kunst als Medium der Realisierung der Grundsuche verweist, und zwar in einem positiven, emphatischen Sinne. Durch die adjunktive Zweidi-

mensionalität des *Ordo inversus* steht zwar eine Komplementarität beider Dimensionen auch in Hinblick auf ihre ästhetischen Konsequenzen zu erwarten. Indem Barth aber ausschließlich der gleichsam negativen Akzentuierung der Figur nachgeht, führt das fast zwangsläufig zu einer verzerrten (Über-)Bewertung der tatsächlich allein aus den sprachtheoretischen Überlegungen heraus möglichen Rekonstruktion einer ironischen Komponente von Novalis' Poetik, wie er sie im folgenden vornimmt.

Dabei setzt er an bei der Feststellung, daß die sprachtheoretische Akzentuierung des *Ordo inversus* das in der Ausgangskonstellation artikulierte Grundproblem der nur negativen epistemischen Zugänglichkeit zum unreinen Sein (als Grund der Einheit unseres Selbstbewußtseins) zwar zunächst radikalisiert, indem es dieses Problem in das Problem des Verhältnisses von Zeichen und Bezeichnetem transformiert. Tatsächlich wird damit aber die Frage nach Priorität des Gefühls gegenüber der Reflexion, die mit den Anfang der ursprünglichen Überlegung bildet, in der zeichentheoretischen These der zwangsläufigen Gleichursprünglichkeit von Stoff und Form aufgehoben, mit der zugleich das anfangs noch ganz im Anschluß an Fichte vertretene Repräsentationsmodell von Sprache verabschiedet wird, geradezu in Antizipation des strukturalistischen Kerngedankens der Nicht-Repräsentativität von Sprache im Sinne der de Saussureschen *langue*: Sprache repräsentiere nichts in irgendeiner Form Außersprachliches, sondern gehöre vielmehr dem vermeintlich vorsprachlichen Raum des Bewußtseins immer schon an. Bezogen auf

das Grundproblem des *Ordo inversus* liege der Akzent also nicht darauf, daß Sprache vorsprachliche Einheit faktisch verfehlt, sondern daß ihr deren Repräsentation per se überhaupt nicht möglich ist. Sie kann aber diese ihre eigene Insuffizienz, den Modus ihrer Verwirklichung als Nicht-Sein (oder „unrechtes Seyn“) anzeigen und thematisieren. Daß diese Möglichkeit zur Selbstreflexion eine Analogie zum reflexivem Selbsterweis Schlegels darstellt, jedoch in einer Art Höherverlagerung auf die produzierende Urteilskraft als Vermögen ästhetischer Urteilssynthese schlechthin bezogen und dadurch mit einer sehr viel stärkeren anthropologischen Komponente, einer Art innerer ästhetisch-ironischer Grunddisposition des sprachbegabten Subjekts verbunden wird, weist Barth plausibel nach.

Problematisch wird die bis hierhin überzeugende Argumentation aber dort, wo es um Überführung der Zeichentheorie des Novalis in seine konkrete poetische Konzeption geht. Denn schon die zeichentheoretischen Überlegungen, die eine durch die Möglichkeit einer selbstbewußten (poetischen) Sprache artikulierte extreme Nähe zwischen dem Ironischen und dem Ästhetischen überhaupt anzudeuten scheinen, indizieren für das Verständnis der sprachlichen Selbstanzeige poetischen Sprechens eher einen zyklischen Wechsel, ein *infiniter repetitives* „producim“ von Extremen durch die „prod[uktive] Imaginationskraft“, zwischen denen die mit letzterer gleichgesetzte „Ichheit“ unaufhebbar schwebt (*Fichte-Studien*, Nr. 555). Dennoch scheint Barth in Novalis' poetischen Selbstaussagen primär die

Konzeptualisierung von konkreten progressiv-approximatorischen Textverfahren im Sinne einer Selbstthematisierung der Sprache „bis zur Ironie“ in Analogie zu Schlegel fixieren und damit die Möglichkeit der Selbstanzeige auf diese Konzeption festlegen zu wollen – oder, mit anderen Worten, den konstitutiven Charakter einer negativ-dialektisch verfahrenen Ironie im Sinne Schlegels auch Novalis' Poetik zu unterscheiden. Schon durch sein eher assoziatives als argumentatives Vorgehen vermag er dabei aber kaum zu überzeugen – insbesondere auch deshalb, weil er im Falle zweier zentraler Begriffe mit schleichenden Bedeutungsverschiebungen operiert:

Die „höchsten Kunstwercke“, die uns durch ihre Ungefälligkeit (und das heißt nach Barth durch die Selbstanzeige der zwangsläufigen Insuffizienz ihrer Repräsentationsfunktion) als „Ideale [...] nur approximando gefallen können“, bezeichnet Novalis im berühmten Fragment Nr. 745 als „ästhetische Imperative [sic!]“. In der Einzahl will Barth diesen (neben der per se zweifelhaften Singularisierung und dem veränderten Bezug hier offensichtlich stillschweigend zur produktionsästhetischen Kategorie gewandelten) „ästhetischen Imperativ“ der Poesie im Strukturprinzip der Ironie verortet wissen, und das heiße explizit in der „qualit[ativen] Potenzirung“, als die Novalis im nicht minder berühmten Fragment Nr. 105 der *Fichte-Studien* das postulatorisch gefaßte „Romantisieren“ der Welt definiert. Barth legt nun auch die Verbindung oder sogar Identifizierbarkeit dieses Begriffes der „qualit[ativen] Potenzirung“ mit dem Schlegelschen Begriff der

Potenzierung des ironischen Verfahrens durch dessen negativ-dialektischen Charakter, innerhalb dessen der synthetisierenden „Selbstbeschränkung“ die Schlüsselrolle zukommt, ganz offen nahe. Tatsächlich aber ist, wie eine genauere Betrachtung des Fragments hätte zeigen müssen, Novalis' Verwendung des Begriffs der Potenzierung (als „Wechselerhöhung“) eindeutig nicht mit der *synthetisierenden* und dadurch ironisch-dialektischen potenzierenden Selbstbeschränkung, sondern allenfalls mit einer repetitiv zu denkenden „*identificir[enden]*“ Selbstschöpfung in Form eines emphatischen Postulats in ein Analogieverhältnis zu bringen. Den „inversen Grundzug dieser Tätigkeit“ (S. 278) des qualitativen Potenzierens, die „Erniedrigung“ (oder „Wechselerlerniedrigung“) durch ein „logarithmisir[en]“, könnte man dementsprechend seinerseits durchaus mit der Schlegelschen „Selbstvernichtung“ in Verbindung bringen. Barth tut dies aber gerade nicht, indem er ihn in selbstwidersprüchlicher Weise zwar einerseits nicht „in Schlegelschem Gedankengut [ge]gründet“ (S. 278) sieht, er der Gesamtüberlegung aber in nicht nachvollziehbarer Weise zubilligt, Schlegels ironisches Darstellungssparadigma in origineller Weise zu antizipieren.

Rückwirkend wird freilich deutlich, daß für die in den angeführten poetischen Selbstaussagen des Novalis gerade nicht gedeckte Fixierung Barths auf die Rekonstruktion eines konkreten *progressiven* ironischen Textverfahrens bereits sein Interpretationsansatz für den *Monolog*, den einzigen von der Forschung schon

bisher als ironisch gelesenen Text Novalis', mitverantwortlich sein dürfte. Denn hier gelingt es ihm tatsächlich, das für diesen Text konstitutive Vorliegen eines zur Schlegelschen Konzeption analogen Textverfahrens plausibel nachzuweisen, indem er den als Folie verwandten Interpretationsansatz von Ingrid Stroh-schneider-Kohrs und den an sie anschließenden Forschungskanon in ähnlicher Weise korrigiert, wie er es im Falle von Schlegels ironisch-synthetischem Verfahrensdreischritt mit Behlers Deutung desselben getan hat: Indem er die als ironische Wechselbeziehung aufgefaßte Verbindung zwischen dem, was der Text thematisch problematisiert und dem performativen Vollzug eben dieses Gehalts nicht als annihilatorische Aufhebung des inneren Widerspruchs zwischen Gehalt und darstellerischer Umsetzung, nicht als einen den Widerspruch egalisierenden Vereinigungseffekt, sondern als insuffiziente, das Widersprüchliche potenzierende Synthese kennzeichnet. Der potenzierende Syntheseschritt vollziehe sich dabei in der (zweiten) ironischen Aufhebung der vorangegangenen performativen Aufhebung des sprachlich Bezeichneten, d.h. vor allem durch den Schlußabschnitt des Textes mit seiner nochmaligen Steigerung des pragmatischen Selbstwiderspruchs im Umschlag vom Sprechen-Wollen zum Sprechen-Müssen.

Selbst wenn diese Interpretation überzeugend ist, scheint sich Barth des solitären Status des *Monologs* innerhalb von Novalis dichterischem Werk, was die Ironie als strukturelles Gestaltungselement anlangt, dennoch bewußt zu sein. Seine Behandlung der *Hymnen an die Nacht* ver-

steht er nämlich dementsprechend dezidiert als ein Verlassen der Zentrierung auf die Ironie-Thematik, das er ausgerechnet durch einen Rekurs auf den hier in der Tat konstitutiv werdenden Verfahrensmodus der „qualit[ativen] Potenzierung“ als „Versuch, das Unendliche ‚positiv‘ zu setzen“ (S. 295) expliziert – wodurch die schleichende Angleichung der Bedeutung dieses Begriffs an die des Schlegelschen Potenzierungsbegriffes, damit die suggerierte Einordnung dieses Terminus in den Kontext eines konkreten ironisch-progressiven Textverfahrens rückwirkend endgültig ad absurdum geführt wird. Die zunächst eng an bestehenden Interpretationen orientierte Deutung der *Hymnen an die Nacht* erschöpft sich gleichwohl nicht im Aufweis einer zum negativen ironischen Verfahren des *Monologs* alternativen ästhetischen Zugangsweise zum Absoluten (der nämlich einer emphatischen postulatorischen Setzung des Unendlichen), auch wenn Barth genau das überflüssigerweise zunächst suggeriert. Entscheidend ist vielmehr seine Interpretation der sechsten Hymne, deren durch ihren mehrdimensionalen gehaltlichen wie vor allem strukturellen Kontrast zum Vorangegangenen und durch ihre exponierte Endstellung befremdender Charakter in der Forschung bereits verschiedentlich problematisiert, nach Barths Auffassung aber noch nicht in hinreichendem Maße sinnvoll erklärt worden ist. Im Anschluß an Heinz Ritters These von der Annullierung des Gehalts der fünften durch die sechste Hymne versteht Barth die letztere als ironisches Dementi des (nicht-ironisch!) qualitativ potenzierenden Darstel-

lungsverfahrens, im Sinne einer selbstanzeigenden Offenlegung des Zeichencharakters des postulatorisch vorgetragenen Offenbarungsgeschehens der vorangegangenen Hymnen, welche durch das Auftreten des Begriffs des „Zeichens“ sogar ganz buchstäblich geschehe. Die unmittelbare strukturelle und gehaltliche Anknüpfung an die fünfte Hymne unterstreiche dabei die prononcierte Ausrichtung auf die sprachliche Vermittlung der postulatorisch gesetzten Vereinigung, die sich dort durch ihren scheinbaren Mitvollzug („und keine Trennung mehr“) der tatsächlich entzogenen Einheit als faktisches „unrechtes Seyn“ noch zu verbergen suche. Erst diese Anzeige des im Sinne der eigentlichen Ordoinversus-Figur in Richtungsverkehrung nur „scheinbaren“ Zugriffs auf das undarstellbare Absolute durch das postulatorische poetische Verfahren sichere die epistemische Dignität dieser ästhetischen Lösung ab, indem erst er über die endliche Manifestationsform dieser Lösung auf das Unendliche des Entzogenen hinausverweise.

Diese kurze Interpretationsskizze ist zwar insgesamt zu knapp gehalten, um als schlüssige Analyse des Textes gelten zu können. Auch ist Barths Behauptung, daß die „Konzeption der *Hymnen an die Nacht* sich dem ironischen Funktionsparadigma des *Monologs* angleicht, für das sie ursprünglich ein Alternativmodell darstellen sollte“ (S. 310), wenig überzeugend angesichts der Tatsache, daß mit einer durch ironischen Wechsel vollzogenen Aufhebungsstruktur einerseits und einem progressiv-transzendentalpoetischen Potenzierungsverfahren andererseits

zwei gerade nach Barths eigenen Maßstäben grundverschiedene Modelle vorliegen. Mit Blick auf die Mängel seines Versuches einer Übertragung der sprachtheoretischen Überlegungen auf Novalis' Poetik spricht jedoch vieles dafür, daß Barth (in fataler Ironie gleichsam: ordine inverso) gerade mit dem, was er hier dem transzendentalpoetischen Verfahren Schlegels respektive des *Monologs* subordinieren will, sehr viel eher den eigentlichen, noch weitgehend unerschlossenen Beitrag des Novalis zur Konzeption romantischer Ironie treffen dürfte, als es seine diesbezüglichen vorangegangenen Erörterungen getan haben: Betrachtet man die Dichtung des Novalis, für die die *Hymnen an die Nacht* auch nach Barths eigenem Eingeständnis repräsentativer sind als der *Monolog*, ausgehend vom Übergang von der Spekulation zur Ästhetik unter umgekehrten Vorzeichen, das heißt mit Franks Thesen zur „freien Erfindung“, wird deutlich, daß Barth durch seine Fixierung auf das von Schlegel übernommene Muster der Ironiekonzeption gleichsam das prius mit dem posterius verwechselt zu haben scheint: Indem das konstitutive Movens der ästhetisch vollzogenen unendlichen Annäherung bei Novalis bevorzugt gerade nicht in der ironisch-potenzierten Selbstreflexion auf den Zeichencharakter der Sprache, sondern in der entschieden nicht-ironischen emphatischen Setzung liegen dürfte, die aber im ironischen Wechsel ein transzendentalpoetisches Korrektiv in Gestalt ihrer Aufhebung mittels Offenlegung ihres bloßen Zeichencharakters, d.h. in Gestalt der Selbstanzeige ihres faktisch nur negativen Bezugs zum ent-

zogenen Absoluten, erfahren würde – wobei das konkrete Verfahren der Selbstanzeige hier in seiner Extension noch zu bestimmen bliebe.

Wenn der Schlußteil von Barths Arbeit nicht mehr unmittelbar auf die literarische Praxis und dazu regressiv auf die Ästhetik Kants zurückbezogen ist, muß das, zumindest aus rein literaturwissenschaftlicher Perspektive heraus betrachtet, schon von vorne herein enttäuschen – auch mit Blick auf die dezidiert ausgeklammerte, im Grunde genommen erst nach Schlegel und Novalis wirklich massiv einsetzende poetisch-praktische Konkretion der romantischen Ironiekonzeption (etwa bei Ludwig Tieck oder E.T.A. Hoffmann). Denn die Einlösung der zweiten einleitend formulierten Zielsetzung der Arbeit, der Nachweis, „wie also die Ironie als Gestaltungsprinzip poetischer Texte eigentlich manifest wird“ (S. 14), ist dem Autor im Verlauf seiner Arbeit schon in der Beschränkung auf Schlegel und Novalis nur unzureichend gelungen: Selbst wenn man von der keineswegs umfassend erwiesenen durchgängigen konstitutiven Bestimmung der *Lucinde* durch das in der Theorie durchaus treffend rekonstruierte ironische Textverfahren ausgeht, ist der Gebrauchswert dieser Einsicht für das Verständnis des Textes, konfrontiert mit den bisherigen, primär an der inhaltlichen Ebene, der am (positiv gesetzten) Gedanken einer obersten Synthesis entwickelten Liebesthematik orientierten Deutungen, eher gering; sie verweist dagegen vielmehr gerade durch das treffend bezeichnete methodische Grundproblem des Textes, die Inkonvergenz der beiden zusammengeführten Teilkonzepte

des transzendentalpoetischen Fragments und des romantischen Romans, direkt in die poetische Theorie zurück, weniger aber in die zeitgenössische Rezeption der Ironiekonzeption voraus (die eher auf andere Texte wie etwa die *Wilhelm Meister*-Rezension konzentriert gewesen sein dürfte). Und die Interpretationen der beiden Texte des Novalis sind zwar im wesentlichen stimmig, in ihrer Gewichtung und der Bewertung ihrer Ergebnisse aber für die Rolle der Ironiekonzeption in Novalis' Poetik und Werk offenkundig gerade nicht repräsentativ. Auch in Hinblick auf die erste explizite Zielsetzung der Arbeit, die Stärkung der antiidealistischen Lesart der Frühromantik durch spezifisch literaturwissenschaftliche Erkenntnisse zur Ironie-Thematik, ist die Lage dementsprechend nur wenig besser, da zu häufig die Forschungslage nur reproduziert und expliziert (Schlegel), mitunter sogar verfehlt (Novalis), selten dagegen wegweisende neue Erkenntnisse in überzeugender Form entwickelt worden sind. Zumindest in diesem Punkt hilft der im Kontext der Leitthese der Arbeit durchaus konsequente Rekurs auf Kant im kurzen Schlußteil noch einmal ein wenig ab, zumal er, was das Verhältnis von Anspruch und Leistung anlangt, den am uneingeschränktesten gelungenen Teil des Buches darstellt.

Anhand einer pointierten Analyse der entsprechenden Passagen der *Kritik der Urteilskraft*, die er mit Ergebnissen aus der Untersuchung der poetischen Konzeptionen von Schlegel und Novalis konfrontiert, gelingt es Barth hier nämlich zu zeigen, daß die von der neueren Frühromantik-For-

schung mit Blick auf die theoretische Philosophie nachgewiesene Rekan-tianisierung des frühromantischen Denkens in Absetzung von seinen idealistischen Anfängen auch im Bereich der Ästhetik ihr Äquivalent findet: indem er nachweist, daß Kant – eher aus methodischen Zwängen denn aus manifesten Überzeugungen heraus, und daher unter Behandlung des „als ob“ als Restriktion – in einer Reihe von strukturellen Merkmalen seiner Theorie des Geschmacksurteils durch dessen ebenso „exponierten wie prekären Status“ erstaunliche Nähen zu den ästhetischen Überlegungen der Frühromantiker zeigt, während deren Überschreitung der kantischen Grenzlinie auch auf ästhetischem Gebiet eindeutig nicht in

einer Überbietung, sondern vielmehr in einem komplementären Aufbau besteht, innerhalb dessen das „als ob“ des Geschmacksurteils von seinem restriktiven Charakter emphatisch befreit, nämlich zum positiv gewendeten ironischen Ausweis des ästhetisch eröffneten negativen Begründungszugangs wird. Diesem dann doch – durch den rückwärts gewandten Charakter gerade dieses Abschlusses noch einmal verstärkt – zu bescheiden erscheinenden Ergebnis wären als Perspektive der Arbeit die Impulse, die die Eröffnung der ironischen Komponente der Poetik des Novalis der Forschung bei allem Revisionsbedarf geben sollte, entgegenzustellen.

Jochen Hörisch (Mannheim)

Heterogene Homogenität
Jochen Bär's große Studie zur *Sprachreflexion der
deutschen Frühromantik*¹

In den Jahren 1801 bzw. 1803, also in den Hochzeiten der Romantik, veröffentlichte August Ferdinand Bernhardt eine zweiteilige *Sprachlehre*. Sie ist, wie schon der Untertitel der beiden Teilbände andeutet, antinomisch angelegt: *Reine Sprachlehre* ist der erste, *Angewandte Sprachlehre* ist der zweite Band untertitelt. Eine dialektische Formel steht denn auch im Zentrum dieser wenig beachteten (wenn auch vor dreißig Jahren reprographiert nachgedruckten) Schrift: „heterogene Homogenität“. Die erstaunlich modern klingende Formel ist tauglich, das komplexe Sprachverständnis der deutschen Frühromantiker zu charakterisieren. Nicht weniger als dies: alle Reflexionen, Theoreme und Philosopheme aller Frühromantiker zu rekonstruieren hat sich die umfangreiche, umsichtige und sorgfältige Heidelberger Dissertation von Jochen A. Bär vorgenommen. Das Erstaunliche: es ist ihr gelungen.

Die durchdachte Anlage der voluminösen Arbeit trägt zu diesem Gelingen bei. Sie breitet in ihren

Einzelkapiteln jeweils skrupulös die einschlägigen und disparat scheinenden Materialien aus, um sie sodann idealtypisch zuzuspitzen. Im Hinblick auf die Klärung der titelgebenden Leitbegriffe „romantisch“ und „Sprachreflexion“ (mit den Unterkapiteln Autoren, Themen, Diskurse) muß dieses Vorhaben denn doch im Halbspezifischen verharren. Beide Begriffe sind schlechthin überkomplex, sie widerstehen ihrer semantischen Reduktion – was Bär in der ihm eigenen intellektuellen Redlichkeit auch einräumt. Lohnend ist die Lektüre auch dieser Kapitel dennoch. Denn sie sind geradezu lexikographisch verwendbar, und sie schlagen eine Brücke zu den umfangreichen Anhängen, die vorzügliche Belege zu exemplarischen frühromantischen Schlüsselworten wie „Buchstabe“, „romantisch“, „Ironie“ oder „progressiv“ liefern.

Welche Bandbreite die frühromantische Sprachreflexion durchmißt, macht anschließend die präzise Erläuterung der sprachtheoretischen bzw. sprachphilosophischen Schrif-

¹ Jochen A. Bär: *Sprachreflexion der deutschen Frühromantik – Konzepte zwischen Universalpoesie und Grammatischem Kosmopolitismus*. Berlin / New York (Walter de Gruyter) 1999 (582 Seiten)

ten von August Wilhelm Schlegel und Schelling deutlich. Beide nehmen auf sehr eigensinnige Weise die zwei altherwürdigen Traditionsstränge der abendländischen Beschäftigung mit Sprache auf: die „analytisch-mechanische“ und die „symbolisch-poetische“. Und beide geben ihr eine eigene Wendung, die erhellende „romantische“ Gemeinsamkeiten erkennen läßt. Schlegel interessiert sich für die technischen Aspekte poetischer Sprachverwendung und stößt dabei auf das Problem, ob und ggf. wie Sprache (Poiesis) zwischen Sinnlichkeit und Geist vermitteln kann. Aufgrund einer anderen und anspruchsvolleren Theorie-Architektur sieht sich Schellings Sprachdenken ähnlichen Problemen konfrontiert. Er begreift „Sprache als ein Übergangsphänomen vom Realen zum Idealen“ (161).

Sprache gehört stets zwei einander widersprechenden Registern an: dem der Sinne und dem des Geistes, dem der Kommunikation und dem des Bewußtseins, dem des Allgemeinen und dem des Einzelnen. Gegenüber immer noch weitverbreiteten Romantik-Klischees kann Bär nun zeigen, daß die frühen Romantiker an nichts weniger als an „Vermittlungen“ und „Synthesen“ zwischen solchen und verwandten Oppositionspaaren interessiert sind. Vielmehr bewährt sich gerade auf sprachtheoretischem Gebiet die Einsicht, daß die Position des Romantikers „die des Umschlagpunktes (ist). Romantiker sein heißt auf der Kippe stehen, oder anders gesagt: Solange jemand zwischen zwei Gegensätzen ein dynamisches Gleichgewicht halten kann, nenne ich ihn Romantiker,

sobald er nach einer Seite hin abkippt, nicht mehr.“ (42) Anhaltende Dynamik verdankt sich der Nicht-Lösung eines Problems. Damit hat Bär einen tauglichen Schlüssel gefunden, um in den Kapiteln über Themen (paradigmatisch wird das Sprachursprungsproblem abgehandelt) und über Diskurse (wie Philologie, Übersetzung, Komparatistik, Hermeneutik) herauszuarbeiten, „was eigentlich ‚romantisch‘ heißt“ (wie er in Anschluß an eine bedeutende Abhandlung von Arthur Henkel formuliert).

Die Frage wird skrupulös und zugleich bündig beantwortet: Romantiker sind paradoxiesensibel. Paradoxien nicht à tout prix auszutreiben, sondern in ihnen das Problem zu erkennen, das der Lösung verwandt ist – das ist der romantische Reflexionsgestus, der sich gerade auch im Hinblick auf Probleme der Sprache bewährt. Um im Referat stärker zuzuspitzen als es sich die Dissertation (die vielleicht eben deshalb den knappen und dichten *Monolog* des Novalis nicht so zur Sprache kommen läßt, wie er es verdient) erlauben will: Wir sprechen miteinander, weil wir uns nicht verstehen. Kommunikation ist notwendig, weil wir keinen Zugang zum Bewußtsein des anderen haben. Ironie im Sinne von systematischem Bewußtsein der Differenz von sagen und meinen ist keine exquisite Haltung, sondern unvermeidbar. Dissens und nicht etwa Konsens ist die regulative Idee der Kommunikation. Im Ursprung der Sprache steckt ein Sprung, ein Riß, eine Differenz. Die Sprache spricht um ihrer selbst und nicht um sog. Sachverhalte willen. Besonders dezidiert arbeitet Bär diese und andere Paradoxien in seiner

Rekonstruktion der romantischen Hermeneutik heraus. „Die Frühromantik hat ... – zum ersten Mal in der Geschichte der Sprachtheorie – das Scheitern des Verstehens nicht nur thematisiert, sondern als die Regel gesehen, die durch die Ausnahme des (immer nur partiellen) Gelingens bestätigt wird.“ (87)

Bär hat beides im Visier: die unterschiedlichen Denkansätze der einzelnen Romantiker und ihre Gemeinsamkeiten – um formelhaft zu sprechen: ihre Identitäten und Differenzen, ihre Differenzen als ihre eigentliche Homogenität. Zu diesen Kongruenzen gehört, daß die Romantiker durchweg (und an Herder anknüpfend) der zeitgenössischen idealistischen Philosophie ihre Verfangenheit in visueller Begrifflichkeit („intellektuelle Anschauung“ ist nicht umsonst ihr Leitbegriff) vorwerfen und eine „akroamatische“

Wende des Denkens verlangen. Das Ohr, nicht das Auge ist das Schlüsselorgan der Erkenntnis (ein Motiv, das – notabene – der spätmoderne Romantiker Ulrich Sonnemann in seiner Kritik der „Okulartyrannis“ vieler Theorien wieder aufgenommen hat). Der linguistic turn der Philosophie hat hundert Jahre früher statt, als die gängige Datierung es will. Bär ist ihr aufmerksamer Historiograph. Er hat ein Grundlagenwerk vorgelegt, das in der Lage ist, viele unproduktive Üblichkeiten (incl. der Überschätzung von Wilhelm von Humboldt) zu überwinden. Zugleich gelingt seiner Untersuchung eine Charakteristik des frühromantischen Denkstils überhaupt: „Den Frühromantikern geht es hier wie sonst nicht um bloße Diversität, ebensowenig um eine unio mystica, sondern um vielfältige Einheit, um ‚heterogene Homogenität‘“ (318).

Jörn Steigerwald (Bochum)

Karl Philipp Moritz: Werke in zwei Bänden.

Hg. v. Heide Hollmer und Albert Meier¹

Anthropologie und Ästhetik haben seit längerer Zeit Konjunktur in der Forschung zu Aufklärung, Klassizismus und Romantik. Das DFG-Kolloquium von 1992 zum Thema *Der ganze Mensch* war, wie die Rückschau zeigt, ein Markstein, der viele weitere große Arbeiten zu diesem Feld zeitigte. Seitdem man auch immer mehr davon abgeht, Klassik und Romantik als Oppositionspaare zu betrachten, sondern gerade die ‚Wechselspiele‘ zwischen den jeweiligen Konzepten in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit rückt, hat sich das allgemeine Interesse noch einmal verstärkt auf den Zusammenhang von Anthropologie und Ästhetik um 1800 gelegt. Deutlich sichtbare Zeichen dieses Forschungsinteresses sind der Sonderforschungsbereich ‚Doppelereignis Weimar – Jena 1800‘ an der Universität Jena, das Graduiertenkolleg ‚Klassizismus und Romantik im europäischen Kontext‘ sowie eine große Anzahl an Tagungsbänden und Monographien. Ihnen gemeinsam ist die Hinwendung zu Theoretikern und Literaten der ‚Sattelzeit‘, die mit ihren Texten und künstlerischen Werken einstehen können für den Austausch und die

Verflechtung der oben genannten Konzepte. Besonderes Augenmerk liegt dabei auf den grundlegenden Theoretikern, die als Anreger und Wegbereiter der Konstellationen um 1800 gelten: so z. B. Karl Philipp Moritz.

Nun bedarf aber alle Forschung einer soliden Textbasis, damit sie ihr Wirken sinnvoll entfalten kann. Zudem hängen die Möglichkeiten in einem nicht geringen Maße von der Breite des bereitgestellten Textkorpus ab, da nicht selten über die Editionen und deren Zugänglichkeiten eine Form von sublimen Kanonisierung vorgenommen wird. Seit geraumer Zeit nun hat es sich der Deutsche Klassiker Verlag zur Aufgabe gemacht, die deutschen Dichter und Denker in neuen Editionen (wieder) zugänglich zu machen. Das Konzept ist, kritische Ausgaben zu erstellen, die mit Hinweisen zur Textgenese, mit Rezeptionsgeschichte und Deutungsaspekten eine grundlegende Einführung bieten, sowie mit einem fundierten Kommentar die Lektüre erleichtern. All das ist bei einem Autor wie Karl Philipp Moritz umso mehr zu begrüßen, als bisher sein Werk nur in der mit wenig Kommentar versehenen dreibändigen Ausgabe

¹ Frankfurt/Main: Deutscher Klassiker Verlag 1997f.

von Horst Günther² und in vielen teils kommentierten, teils unkommentierten Einzelausgaben vorliegt. Die Edition der Werke könnte folglich die Möglichkeit bieten, eine umfassende Werkausgabe zu liefern, die erstmals gründlich kommentiert und erläutert ist, und hätte damit die Chance die Weichen für die nächsten Jahre der Forschung zu stellen. Letzteres zu leisten ergibt sich aus dem Anspruch der Herausgeber, einen repräsentativen Querschnitt der verschiedenen Arbeitsfelder Moritz' (Bd. 1, S. 909) zu präsentieren. Diesem folgend soll daher im weiteren die Auswahl mitsamt der Kommentierung besprochen werden, ohne dabei weiter auf die Editionsprinzipien einzugehen. Ergänzt werden soll dies abschließend durch einen – selektiven – Blick auf die zwischenzeitlich erschienene Forschungsliteratur, um das Postulat der Editoren mit den realen Wünschen und Interessen der Leser zu vergleichen.

In Umkehrung der Reihenfolge eröffnete 1997 der zweite Band zu *Popularphilosophie, Reisen, Ästhetische Theorie* die Werkauswahl, der 1999 der erste Band zu *Dichtungen und Schriften zur Erfahrungsseelenkunde* folgte. Zunächst der erste Band. Er beginnt mit der Abteilung Lyrik, wobei diese sich mit den *Sechs deutsche[n] Gedichte[n]* begnügt. Dann folgt die Abteilung Dramatisches, die das Schauspiel *Blunt* in zwei Fassungen und einzelne Szenen aus dem geplanten Trauerspiel *Das Lotto* sowie zwei Seiten *Aus einem ungedruckten Singspiel* ent-

hält. Den anschließenden Großteil nimmt die Prosa ein, die den *Anton Reiser*, beide Teile des *Andreas Hartknopf*, *Aus K...s Papieren*, die *Fragmente aus dem Tagebuch eines Geistersehers* und *Die neue Cecilia* zum Inhalt hat. Abgeschlossen wird der edierte Teil durch den Bereich zur *Erfahrungsseelenkunde*, die neben dem *Vorschlag zu einem Magazin*, der *Vorrede* und den *Grundlinien* weitere zentrale Aufsätze von Moritz enthält, wie etwa *Zur Seelenzeichenkunde*, *Zur Seelendiätetik*, *Zur Seelenheilkunde* aber auch Abhandlungen wie *Über Mystik* und *Grundlinien einer Gedankenperspektive*. Ergänzt wird dieser Teil durch einen Kommentar der Herausgeber von 432 Seiten Länge, der die einzelnen Texte vorstellt, erläutert und kommentiert. Bereits dieser Band zeigt deutlich die Problematik, die sich aus dem Anspruch ergibt, möglichst alle Facetten von Moritz zu präsentieren und zugleich einen repräsentativen Querschnitt der Texte zu bieten. Verstärkt wird dies noch durch die mehrmals von den Herausgebern betonte Raumnot, die leider nur Ausschnitte oder eine Textauswahl ermöglicht hätte, aber eben nicht vollständige Wiedergaben. Trifft dies auf die Prosa keineswegs zu, so ist dies jedoch bezüglich des *Magazins* umso mehr zu bedauern. So fehlt z. B. die intensive Auseinandersetzung zwischen Moritz und Pockels, die nur im Anhang auszugsweise gegeben wird. Problematisch wird dies zudem, wenn man sich die gelieferten dramatischen und lyri-

² Karl Philipp Moritz: *Werke*. Hg. v. Horst Günther. Drei Bände. Frankfurt/Main 1981 (1993²).

schen Texte vergegenwärtigt. Die *Sechs Gedichte* sind allenfalls ein Häppchen und lassen keinerlei Notwendigkeit zur Publikation erkennen. Schwerer wiegt allerdings die Abteilung Dramatisches, da ein Abdruck beider Fassungen des *Blunt* keineswegs notwendig war, und auch die Fragmente zu *Das Lotto* sowie die Szene aus dem *ungedruckten Singspiel* wenig Anlaß bieten, als repräsentativ für Moritz Werk zu gelten. Hier geraten Querschnitt und Repräsentativität in einen schwierigen Konflikt, der eindeutig zu Gunsten des ersten entschieden wurde. Doch nimmt man dadurch eben auch die Raumnot für ungleich wichtigere Texte – vor allem bezüglich des zweiten Bandes – in Kauf. Den Kommentar betreffend kann man festhalten, daß die Erläuterungen zu Textgenese, Rezeption und Wirkung sehr solide sind, jedoch der Kommentar mit einigen Fehlern und Merkwürdigkeiten aufwartet. So ist z. B. nicht immer klar, warum jede einzelne Randfigur des *Anton Reiser* erläutert werden muß, zumal wenn es sich um lange Listen nicht ermittelter Figuren handelt. Der Hinweis „471, 25 *Studenten Namens R* Nicht ermittelt“ ist genauso hilfreich wie „478, 16f. *ein Jüngling* Nicht identifiziert“ (Bd. 1, S. 1103). Bedenklicher sind jedoch Fehler wie die Ineinssetzung von Zauberland (Laterna magica) und optischen Kasten (Camera obscura) (Bd. 1, S. 1086), da beide für die Zeitgenossen

als vollständig differente mediale Gefüge galten.³ Auch die Behauptung, daß Marcus Herz ein Mendelsohn-Schüler sei, entbehrt jeder Grundlage und verzerrt zudem die reale Situation in der Berliner Spätaufklärung und Herz Position zwischen Moritz, Maimon und Kant.⁴ Aber auch die Erklärung zu Klopstocks „Poetik der schnellen „Bewegung“ (Menninghaus), die im Abschnitt *Die Leiden der Poesie* des *Anton Reiser* anzitiert wird, bietet wenig Hilfe, wenn sie dem Leser allein mitteilt „Friedrich Gottlieb Klopstocks *Oden* erschienen als eigenständige Publikation 1771 in Hamburg. – Vgl. zu Moritz Kritik an Klopstocks Stil Christoph Martin Wielands *Musarion, oder die Philosophie der Grazien* (Leipzig 1768): »Die Herren dieser Art blendt oft zu vieles Licht; Sie sehn den Wald vor lauter Bäumen nicht.«“ (Bd. 1, S. 1109).

Der zweite Band wird von den *Schriften zur Popularphilosophie* eröffnet, die in *Moralphilosophie, Pädagogik, Sprachtheorie, Predigten* und *Freimaurerei* unterteilt ist. Dem Moritzschen Prinzip der Selbstwiederverwertung entsprechend haben die Herausgeber hier auf Teilung von größeren Werkkomplexen Wert gelegt, so daß z. B. Auszüge aus *Die große Loge* sowohl in der Abteilung der *Moralphilosophie* als auch in der zur *Freimaurerei* zu finden sind. Das erlaubt einerseits eine vorderhand gute systematische Einordnung und

³ Zu Camera obscura und Laterna magica siehe Jonathan Crary: *Techniken des Beobachters. Sehen und Moderne im 19. Jahrhundert*. Basel / Dresden 1996 und Ulrike Hick: *Geschichte der optischen Medien*. München 1999

⁴ Siehe Martin L. Davies: *Identity or history? Marcus Herz and the End of Enlightenment*. Detroit 1995

platzsparende Präsentation, andererseits werden dadurch einzelne Texte aus dem Zusammenhang gerissen, der für das Verständnis förderlich ist. Besonders bei den *Denkwürdigkeiten* ist das auffällig, da Einzeltexte sowohl in den Abteilungen zur Moralphilosophie, zur Sprachtheorie, zur Literaturtheorie und den Predigten finden lassen. Darauf folgt der umfangreiche Mittelteil, der die Reisen beinhaltet. Hier finden sich sowohl die *Reisen eines Deutschen in England* als auch die *Reisen eines Deutschen in Italien* sowie zwei *Fragmente von der Italienreise*. Danach kommt die Abteilung *Ästhetische Theorie*, die in *Literaturtheorie und Literaturkritik*, *Ästhetik* und *Mythologie* unterteilt ist. Der abschließende Kommentar ist hier ungleich kürzer ausgefallen und erstreckt sich auf 266 Seiten. Die Textsammlung liefert einerseits bekannte Texte, doch vermißt man andererseits manches. So sind naturgemäß die zentralen Aufsätze wie der *Versuch einer Vereinigung aller Künste und Wissenschaften unter dem Begriff des in sich selbst Vollendeten*, *Über die bildende Nachahmung des Schönen* und *In wie fern Kunstwerke beschrieben werden können?* abgedruckt. Doch fehlen z. B. in der Abtei-

lung zur Ästhetik die *Vorbegriffe einer Theorie der Ornamente* und in derjenigen zur Mythologie die *Götterlehre oder mythologische Dichtungen*. Von den *Vorlesungen über den Stil* wird nur der *Vorbericht* und vom *Versuch einer deutschen Prosodie* allein die *Einleitung* gegeben. In der Abteilung zur Moralphilosophie vermißt man die *Beiträge zur Philosophie des Lebens* und in der zur Reise die *ANΘΟΥΣΙΑ oder Roms Altertümer*. Dabei gehören diese Texte zu den nicht vernachlässigbaren Schriften Moritz und hätten wenigstens in Auszügen abgedruckt werden müssen. Auffällig wird dies vor allem, wenn man die vorliegende Edition mit der von Horst Günther besorgten vergleicht, da dieser eben alle diese Texte liefert.⁵ So stellt sich auch hier wieder die Frage nach Querschnitt und Repräsentativität. Möglich wäre an dieser Stelle ein Verweis auf den Band 3 der *Bibliothek der Kunstliteratur* zu *Klassik und Klassizismus* gewesen, da hier sowohl die vernachlässigten Akademieschriften als auch die *Vorbegriffe* ediert sind. Doch fehlt auch dieses in den Anmerkungen.⁶

Der Kommentar des Bandes enthält im Gegensatz zum anderen – soweit die Lektüre dies ergab – keine

⁵ Dies ist umso bemerkenswerter als die zweibändige Edition von Hollmer / Meier sogar 318 Seiten länger ist als die dreibändige von Günther.

⁶ Wie ein ironischer Kommentar liest denn auch die Einleitung der Herausgeber des bereits 1995 erschienenen Bandes zu *Klassik und Klassizismus*, die gerade dort die Bedeutung der *Vorbegriffe* herausstellen: „Eine Wendung des rückwärtsgerichteten Klassizismus zur Moderne kündigt sich an. Dies soll hier erstmals ausführlich kommentiert werden, und zwar anhand einer wiederum notorisch unterschätzten Schrift, Moritzens *Vorbegriffe einer Theorie der Ornamente*.“ Helmut Pfothenhauer / Peter Sprengel: *Klassik und Klassizismus*. In: *Klassik und Klassizismus*. Hg. v. Helmut Pfothenhauer und Peter Sprengel unter Mitarbeit von Sabine Schneider und Harald Tausch. Frankfurt/Main 1995, S. 529.

Fehler, doch sind auch hier einige Anmerkungen zu machen. So stellt sich z. B. die Frage, warum zu den Schriften zur Moralphilosophie außer der Nennung der Druckvorlage fast keine weiteren Erläuterungen gegeben werden. Problematisch wird die Kommentierung hingegen, wenn wichtige Informationen zum Verständnis des Textes nicht vorhanden sind; so z. B. bei Moritz' Rezension von Marcus Herz *Versuch über den Geschmack*. Das Potential dieses Textes würde erst dann sichtbar werden, wenn im Kommentar erläutert würde, daß sich Herz mit diesem *Versuch*, besonders mit der zweiten Auflage, die einen Anhang zu Baumgartens *Aesthetica* hat, gegen seinen früheren Mentor Kant wendet und einen zivilen Klassizismus postuliert, der gegen die entstehende Autonomieästhetik Moritzscher Prägung argumentiert. Erst dann wird die im Kommentar gelieferte Kritik des Kantianers Maimon an Herz erklärlich und auch Moritz' Ermächtigung des Herzschen Begriffs der ‚Haltung‘ gegen dessen Intention sichtbar. Doch so steht der Textausschnitt kontextlos und damit weitgehend unverständlich im Raum.

Von hier aus läßt sich einstweilen festhalten, daß die *Werke in zwei Bänden* sicherlich einen Fortschritt und Gewinn darstellen, da sie erstmals eine umfangreiche, kommentierte Auswahl von Karl Philipp Moritz' Textproduktion bieten. Über die Auswahl selbst mag gestritten werden. Sicherlich ist sie so zu begründen, ob sie deswegen glücklich ist, sei dahingestellt. Wün-

schenswert wäre in jedem Fall eine bessere Erklärung derselben gewesen: zum einen bezüglich der Auflösung von Textzusammenhängen und der damit einhergehenden Formierung neuer Anteilungen, zum anderen ein Verweissystem auf andere kommentierte Ausgaben, die als Komplement anzusehen wären. Doch bieten die nun vorliegenden Texte, insbesondere die beiden Reisebeschreibungen und die Schriften aus dem Magazin sowie die gegebene Auswahl der ästhetischen Schriften die Gelegenheit sich mit Moritz als Ästhetiktheoretiker, Anthropologen und Schriftsteller auf einer soliden kommentierten Basis zu beschäftigen. Für die Lektüre sieht man sich aber nun damit konfrontiert, beide Editionen – d. h. die von Günther und Hollmer / Meier – nebeneinander zu verwenden, um den ‚ganzen Moritz‘ zum Lesen zu haben. Zu wünschen wäre allerdings eine weitere (Lese)Ausgabe, in der die Textauswahl der ersteren mit dem – dann erweiterten – Kommentar der zweiten zusammengefaßt wird.

Wie ertragreich gerade die Beschäftigung mit diesen Feldern ist, als deren Schnittpunkt Moritz exemplarisch eintreten kann, zeigen zudem die jüngsten Studien, die zu Moritz erschienen sind. So verfolgte Albert Meier seine Konzeption einer Präsentation des ‚ganzen Moritz‘ weiter und legte einen Band zu Karl Philipp Moritz vor, der vor allem als Einführung gedacht ist⁷. Auch hier ist die deutliche Präferenz für den Literaten, Reiseschriftsteller und Theoretiker der Autonomieästhetik

⁷ Albert Meier: *Karl Philipp Moritz*. Stuttgart 2000.

deutlich ablesbar, wie auch die scheinbar randständigen Texte wie die bereits oben auf der Fehlliste genannten weiterhin ein Schattendasein fristen. Doch auch hier wird dem Dramatiker, Prediger und Moralphilosophen bedeutend weniger Wert beigemessen, als dies in der Werkedition geschieht. Das Verdienst die Bedeutung der *Vorbegriffe einer Theorie der Ornamente* sowie der Akademieschriften umfassend dargestellt zu haben, steht hingegen Sabine M. Schneider zu, die mit ihrer Monographie *Die schwierige Sprache des Schönen*⁸ eben dieses leistet. Bemerkenswerterweise findet sich aber sowohl in der Ausgabe der Werke als auch im Autorenband von Meier keinerlei Hinweis auf diese Arbeit. Eine Verbindung von Anthropologie und Ästhetik bei Moritz versucht zudem Barbara Thums, die Moritz' Konzept als „Ästhetik der Distanz“ versteht und zudem versucht, Moritz in ein umfassenderes System von Selbsterkenntnis – Selbstbeherrschung – Selbstbelebung

zu integrieren.⁹ Am umfassendsten hat sich in den letzten Jahren Alessandro Costazza diesem Zusammenhang gewidmet, der nun schon auf zwei Monographien zu Moritz verweisen kann. In beiden Arbeiten steht die Verbindung von Ästhetik, Philosophie und Kunsttheorie im Zentrum, wobei die erste *Schönheit und Nützlichkeit* sich mit Moritz Selbstverständnis innerhalb der Aufklärung und der zweite *Genie und tragische Kunst* mit Moritz Kritik am Geniekult des Sturm-und-Drang und der Dilettantismus-Debatte um 1800 beschäftigt.¹⁰ Ob sich die Breite der dramatischen wie lyrischen Werke ähnlich produktiv erweist, kann nur die Zukunft weisen. Hätte doch vor zehn Jahren nur wenig auf die große Bedeutung z. B. der *Vorbegriffe* hingewiesen. Der Verdienst, den Weg zu solchen Entdeckungen geebnet und weiteren Forschungen auf eine solide kommentierte Basis gestellt zu haben, gebührt indes den Herausgebern der *Werke in zwei Bänden* von Karl Philipp Moritz.

⁸ Siehe Sabine M. Schneider: *Die schwierige Sprache des Schönen*. Moritz' und Schillers Semiotik der Sinnlichkeit. Würzburg 1997. Die Verfasserin ist zugleich die Mitbearbeiterin des Abschnitts zu Moritz im Band *Klassik und Klassizismus* und liefert folglich hier die Monographie zum Thema nach dem Kommentar.

⁹ Siehe Barbara Thums: *Paradigmes classiques et romantiques d'une esthétique de la distance chez Karl Philipp Moritz et Wilhelm Heinrich Wackenroder*. In: *Revue germanique internationale* 16 / 2001. *Entre classicisme et romantisme autour de 1800*, S. 101-122 und dies.: *Die schwierige Kunst der Aufmerksamkeit auf dem Weh zur „Selbsterkenntnis – Selbstbeherrschung – Selbstbelebung“*. Erscheint in: Britta Herrmann / dies.: *Ästhetische Erfindung der Moderne? Perspektiven und Modelle 1750-1850*. Erscheint Würzburg 2002. Wurde dem Rezensenten freundlicherweise von der Verfasserin zur Verfügung gestellt.

¹⁰ Siehe Alessandro Costazza: *Schönheit und Nützlichkeit*. Karl Philipp Moritz und die Ästhetik des 18. Jahrhunderts. Frankfurt/Main u. a. 1996 (IRIS Bd. 10) und ders.: *Genie und tragische Kunst*. Karl Philipp Moritz und die Ästhetik des 18. Jahrhunderts. Frankfurt/Main u. a. 1999 (IRIS Bd. 13).

Wolf Gerhard Schmidt (Saarbrücken)

Claudia Stockinger: *Das dramatische Werk Friedrich de la Motte Fouqués. Ein Beitrag zur Geschichte des romantischen Dramas.*¹

Eine grundlegende Studie zum Schauspiel der Romantik ist bis heute desiderat. Dies liegt nicht zuletzt daran, daß die dramatische Gattung der Integration in eine stark (selbst)reflexiv orientierte Poetologie, wie sie von weiten Teilen der Epoche vertreten wird, zu widerstehen scheint. Friedrich de la Motte Fouqué ist nach Zacharias Werner, dessen literarhistorische Einordnung ohnehin problematisch ist, noch derjenige, der sich am engsten mit dem Theater verbunden zeigt. Sein Werk umfaßt mehr als fünfzig Schauspiele und dramatische Szenen, wobei bis 1815 mehr Dramen als epische Werke veröffentlicht sind. Daher bezeichnet Solger in seinen kunsttheoretischen Gesprächen *Erwin* (1815) „Fouqué, Oehlenschläger und auch Werner“ als „die jetzt für die besten geltenden“ dramatischen Schriftsteller.² Seit dem Erscheinen von Arno Schmidts ‚biographischem

Versuch‘ *Fouqué und einige seiner Zeitgenossen*,³ der eine erstaunliche Materialfülle mit philologischer Nachlässigkeit präsentiert, sind in Abständen weitere Studien zum Werk eines der populärsten deutschen Romantiker publiziert worden. Perspektiven und Schwerpunkte variieren dabei: Frank Reiner Max' Dissertation „*Der Wald der Welt*“, *Das Werk Fouqués* ist weltanschaulich-philosophisch orientiert,⁴ Christa Elisabeth Seibicke untersucht Fouqués Ritterromane etwas eindimensional als spätromantische(!) Erscheinungen von „Krise“ und „Verfall“,⁵ während Katja Diegmann-Hornig Fouqués Erzählwerk vor allem biographisch interpretiert.⁶

Claudia Stockinger sucht diese Reihe nun dadurch zu ergänzen, daß sie – als erste, wie sie suggeriert – eine größere Arbeit zum dramatischen Œuvre des Dichters vorlegt.

¹ Tübingen: Niemeyer 2000 (Studien zur deutschen Literatur).

² Karl Wilhelm Ferdinand Solger: *Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst* (1815). München 1971, S. 256.

³ Karlsruhe 1958.

⁴ Bonn 1980.

⁵ Friedrich de la Motte Fouqué: *Krise und Verfall der Spätromantik im Spiegel seiner historisierenden Ritterromane*. München 1985.

⁶ „Sich in die Poesie zu flüchten, wie in unantastbare Eilande der Seeligen“. Analysen zu ausgewählten Romanen von Friedrich de la Motte Fouqué. Hildesheim 1999 (Germanistische Texte und Studien; Bd. 61).

Die bei Uwe Japp in Karlsruhe entstandene Dissertation hat nicht nur „monographischen Anspruch“ (3), sondern will zudem einen „Beitrag zur Geschichte des romantischen Dramas“ leisten (Titel), ist also sowohl autoren- als auch gattungs- und epochenspezifisch orientiert. Es mindert nicht die respektable Qualität der Arbeit, muß aber doch angemerkt werden, daß Stockinger allzusehr den Pionierwert ihres Projekts betont und mögliche Konkurrenzprodukte allenfalls am Rande erwähnt. So ist die von Wolfgang Struck 1997 ebenfalls bei Niemeyer veröffentlichte Studie über „Deutsche Geschichtsdramen im Zeitalter der Restauration“ nur in einer Anmerkung genannt (159), obwohl sie teilweise dieselben Texte behandelt, wenn gleich aus dem Problemzusammenhang der Genese einer nationalpolitischen Identität.⁷ Ähnliches gilt für meine umfangreiche Darstellung der Nibelungentrilogie *Der Held des Nordens*, in der ebenfalls konstitutive Elemente von Fouqués Dramenkonzeption besprochen werden – nicht zuletzt der auch bei Stockinger zentrale gattungspoetische Bezug zu Wagners Gesamtkunstwerk.⁸ Die Verfasserin zitiert die Anfang 2000 erschienene Magisterarbeit im Literaturverzeichnis, erwähnt sie ansonsten jedoch nicht. Die Interpretationsergebnisse haben wohl auch in diesem Falle nicht interessiert; gleichzeitig wird aber die in meiner

Studie enthaltene Fouqué-Bibliographie, wie Stockinger selbst zugibt, zur Komplettierung der eigenen Arbeit verwendet.

Dies tut Wert und Niveau der Arbeit – wie gesagt – nur wenig Abbruch. Inhalt und Struktur sind gut aufeinander abgestimmt. Stockinger beschränkt sich wegen der Materialfülle auf exemplarische Interpretationen, die sie teils chronologisch, teils thematisch gruppiert. Der Einleitung folgt zunächst ein Kapitel, das sich mit den „dramatischen Versuchen“ Pellegrins befaßt, d.h. Fouqués unter einem Pseudonym veröffentlichten Frühwerk, das bis 1808 vor allem unter dem Einfluß seines Mentors August Wilhelm Schlegel entsteht. Die weiteren Kapitel, die sich mit dem dramatischen Hauptwerk Fouqués befassen, sind dagegen nach dem verwendeten „Material“ geordnet: Mythos, Geschichte, Religion und Schiller-Rezeption. Ein letztes Kapitel, das die Überschrift „Gesamtkunstwerk“ trägt, sucht die Formvielfalt von Fouqués Dramatik aus gattungsgeschichtlichen Parallelen zum zeitgenössischen Musiktheater zu erklären – ein Versuch, der pausibel ist und literarhistorisch evident. Fouqués Schauspiele und dramatische Szenen bilden somit „eine paradigmatische Zusammenschau der poetischen und poetologischen Möglichkeiten der Romantik“ bei gleichzeitiger Reaktion auf die „zentralen zeit- und wissenschaftspolitischen

⁷ Konfigurationen der Vergangenheit. Deutsche Geschichtsdramen im Zeitalter der Restauration. Tübingen 1997 (Studien zur deutschen Literatur; 143).

⁸ Friedrich de la Motte Fouqués Nibelungentrilogie „Der Held des Nordens“. Studien zu Stoff, Struktur und Rezeption. St. Ingbert 2000 (= Saarbrücker Beiträge zur Literaturwissenschaft; 68). V.a. S. 84-89 und 139-150.

Ereignisse“ (1f.). Die Fouqué oft attestierte Epigonalität erweist sich vor diesem Hintergrund nicht als Defizit, sondern als Vorbedingung für die Auseinandersetzung mit den poetischen Vorgaben der Frühromantik (14). Darüber hinaus wendet sich Stockinger mit Recht gegen die seit Arno Schmidt häufig begegnende Ineinsetzung von Autor und Werk (5-9). Problematisch ist allerdings die Vehemenz, mit der entsprechende Ansätze bekämpft werden. Denn der von Fouqué vertretene ‚poetische Solipsismus‘, der genieästhetischen Vorstellungen der Empfindsamkeit (v.a. *Ossian* und *Werther*) sowie dem selbstreflexiv (miß)verstandenen Idealismus Fichtes viel verdankt, kann nicht einfach als „Selbststaurisierung“ (6) abgetan werden. Wenn Fouqué konstatiert: „Diese Dichtungen gehörten einstmal zu meinem allereigenthümlichsten Ich, – ja, sie waren mein Ich, wie ich gar wohl behaupten mag“, ⁹ dann entspricht dieser Aussage ein produktionsästhetisches Modell, das von Stockinger an keiner Stelle näher beleuchtet wird.¹⁰ Zudem vermißt man in diesem Zusammenhang eine konzise Definition der von Stockinger verwendeten Begriffe „Autorkonstruktion“ und „Diskurs“ (1, 5). Der Name „Foucault“ fällt an keiner Stelle, wie überhaupt jede literaturtheoretische Fundierung unterbleibt. Ähnliches gilt auch für Gérard Genette und den Gebrauch des Begriffs ‚Hypotext‘ (271).

Sehr überzeugend ist dagegen Stockingers Versuch, Fouqués Früh-

werk als Inszenierung eines ‚totalen Spiels‘ (29) zu verstehen – und zwar mit Stoff, Gattung und Metrum (40f.). Die Autorin führt dies zu Recht auf Theoreme Schillers und der literarischen Frühromantik zurück, die von Fouqué in die poetische Praxis übersetzt werden. So spielen Ornament und Arabeske auch hier eine wesentliche Rolle (34, 47, 52), wobei auch barocke Begriffe wie „Allegorie“ und „Welttheater“ präsent bleiben (36, 59). Dennoch muß Stockinger konzedieren, daß bestimmte Gattungstypen der Romantik bei Fouqué fehlen, so u.a. die ‚parabatische‘ Komödie eines Ludwig Tieck (36). Mit dem Verzicht auf das Pseudonym „Pellegrin“ gehe nun eine zunehmend nationalpolitische Stoßrichtung einher, die ihren poetischen Ausdruck in der Nibelungen-trilogie *Der Held des Nordens* (1808-1810) finde (78f., 327). Es verwundert schon ein wenig, daß Stockinger dem literarhistorisch bedeutendsten Drama Fouqués, das dieser neben *Eginhard* und *Emma* als einziges in die Ausgabe letzter Hand aufnimmt, nicht einmal drei volle Seiten widmet (88-90), während sie der späten *Wallenstein*-„Fort-schreibung“ (1842), die von den Zeitgenossen kaum mehr rezipiert wird, wesentlich mehr Platz einräumt (296-309).

Fragwürdig ist auch, ob man in der Hinwendung zur altnordischen Sagenwelt eine literarische Umsetzung der vielfach geforderten ‚Neuen Mythologie‘ sehen muß (81-85). Zwar verbindet Fouqué mit der Mythosre-

⁹ Friedrich de la Motte Fouqué: *Ausgewählte Werke*. Ausgabe letzter Hand. Bd. 12. Halle 1841, S. 120 (Nachwort).

¹⁰ Vgl. hierzu Wolf Gerhard Schmidt. A.a.O., S. 151-155.

zeption eine gesamtgesellschaftliche Implikation und wendet sich wie die Autoren des *Ältesten Systemprogramms* gegen Geldherrschaft und Nutzdenken; der Aspekt der „Freiheit“ und ethischen Autonomie wird aber zugleich unterminiert durch die Kausaldetermination eines omnipräsenten Schicksals. Zudem hat die transzendente Funktionalisierung der nordischen Mythologie, die einen unverstellten Rekurs auf den Weltzusammenhang ermöglicht,¹¹ wenig zu tun mit Friedrich Schlegels Transzendentalpoesie, die auf ihre eigenen Möglichkeiten und Grenzen reflektiert. Und auch die quellentreue Adaption von Mythen ist mit dem philosophischen Programm einer ‚Neuen Mythologie‘ nicht einfach kompatibel. Bei Fouqué ist die Wahrheit „*allemal altväterlich*“,¹² bedarf also nicht erst der Reaktualisierung im „künstlichsten aller Kunstwerke“. ¹³ Auch das Schlegelsche Begriffsrepertoire verwendet er – so weit ich sehe – an keiner Stelle.

Obwohl Fouqué die frühromantische Poetologie also nur bedingt übernimmt, teilt er doch – wie beispielsweise auch Achim von Arnim – deren Tendenz zur Intertextualität, d.h. zur „Literarizität der Literatur“ (3). Die stofflichen Vorlagen seiner Dramen, selbst der historischen, sind fast ausschließlich poetische Texte.

Fouqué übersetzt damit Friedrich Schlegels Konzept der ‚unendlichen Verdopplung‘ in die „Vorstellung einer chronologischen Reihung von Texten, die an der Geschichte des menschlichen Geschlechts schreiben und das dafür notwendige Personal, die Motive und die Handlungszusammenhänge den vorausgehenden Texten entnehmen“ (308f.). Stockinger übersieht in diesem Zusammenhang jedoch, daß Fouqué mit den mythologischen Vorlagen wesentlich texttreuer umgeht als mit den historisch-literarischen (307). Geschichte ist kontingenter als der Mythos – eine Sichtweise, die Fouqué im übrigen mit Richard Wagner teilt. Nur inhaltlich unverändert kann der Mythos die Einsichtnahme in den Weltmechanismus generieren, die er verspricht. So schreibt Fouqué in der Vorrede zu *Sigurds Rache*: „Die Sage will ihr Recht. Ich schreit ihr nach. | Wer einmal ihr gehört, hat sich ergeben, | Zu ihrem Priester, spricht es treulich aus, | Was einruft in sein Lied ihr heil’ger Mund. | Wer sie verkleidet will, der folg’ uns nicht“. ¹⁴ Ähnliches gilt im übrigen auch für die *Helgi*-Trilogie, das *Baldur*-Drama und das späte, erst kürzlich publizierte *Parcival*-Epos. Ein Vergleich von Arnims dramatischem ‚Roman‘ *Ariel’s Offenbarung* und Fouqués *Held des Nordens* würde eine fundamentale Divergenz der

¹¹ Vgl. Lebensgeschichte des Baron Friedrich de la Motte Fouqué. Aufgezeichnet durch ihn selbst. Halle 1840, S. 70f.

¹² Ders.: Wahrheit und Lüge. Eine Reihe politisch-militärischer Betrachtungen in Bezug auf den Vendéekrieg, nach dem Werke *Memoires de Madame la Marquise de Larochejaquelin, écrits par elle même*. Leipzig 1820, S. 120.

¹³ Vgl. auch Detlef Kremer: Romantik. Stuttgart/Weimar 2001, S. 258.

¹⁴ Friedrich de la Motte Fouqué: Der Held des Nordens. In drei Theilen [Sigurd, der Schlangentödter. Sigurds Rache. Aslauga]. Berlin 1810, S. II* (Vorrede unpaginiert).

jeweiligen poetischen Programme zeigen. Denn an die Stelle der ‚freien‘ Intertextualität Arnims, der nicht mehr zwischen Natur- und Kunstpoesie unterscheidet, tritt bei Fouqué ein komplexes Spannungsverhältnis zwischen Innovation und Reproduktion, Intertextualität und Quellentreue.

Im Kontext der Geschichtsdramatik benennt Stockinger ein weiteres wichtiges Konstituens von Fouqués Poetik: das innerweltliche Scheitern der Helden, das stets durch eine göttliche Fügung wiederaufgehoben wird (198). Der postulierte Sinnzusammenhang des Ganzen schafft eine Glücksversicherung im Jenseits, so daß der Mensch im chaotischen Diesseits nicht wirklich schuldig werden kann, sondern sich nur ethisch bewähren muß (201). Die „Tragödie im herkömmlichen Sinn“ hat auch bei Fouqué „keinen Platz mehr“ (229). Denn die heilsgeschichtliche Perspektive negiert „jegliche temporale Organisation“ der Historie. „Diachrone Abläufe rücken nicht in den Blick“ (120). Die sich daraus ergebende Frage, inwieweit Fouqués Ästhetik somit autonom bleibt bzw. ethisch, religiös oder politisch determiniert ist, wird von Stockinger nicht eindeutig beantwortet (84, 227, 248f.). Zu Recht, wenngleich etwas lakonisch, wird in diesem Zusammenhang auch die erst 1837 veröffentlichte Schrift *Von der Liebes-Lehre* erwähnt. Denn wie bei Wagner erweist sich auch bei Fouqué die Liebe als wesentliche Bezugs- und Rückzugsinstanz im Kampf gegen eine als menschenfeindlich empfundene Welt. Brünnhildes Opfertod ist in Fouqués Nibelungentrilogie präformiert. Und wie bei Wagner die Liebe den Menschen allererst zum

Menschen macht, konstatiert auch Fouqué, das cartesianische *Cogito* reformulierend: „*Ich liebe, also bin ich!*“ (227).

Die Rezeption Schillers, der für Fouqués dramatisches Werk zeitlebens von Bedeutung ist, wird von Stockinger ausführlich und konzise dargestellt. Dabei weist sie – abgesehen von Schillers Festhalten an der Gattungstrias – „starke Affinitäten“ zwischen den Schauspielen des ‚Klassikers‘ und den „zeitgleich entstehenden romantischen Produktionen“ nach (253) – und zwar mit Blick auf die Komödientheorie (253f.), das Verhältnis von Geschichte und Fiktion (255f.), die Integration episierender Elemente (256) und den Versuch, „ein zeitgemäßes Äquivalent zum Drama der Griechen zu finden“ (257). Fouqués große Schiller-Adaptionen, *Don Carlos* und *Der Pappenheimer Kürassier*, entstehen allerdings erst zu einer Zeit, als Fouqué bereits gegen das eigene Vergessen ankämpft. Der Rekurs auf den ‚nationalen Dichter‘ Schiller (257) hat daher wohl auch eine rezeptionsstrategische Funktion.

Das abschließende Kapitel mit der gattungspoetischen Ausweitung in den musikdramatischen Bereich des Singspiels und der Grand Opéra sowie den ‚vormodernen‘ des barocken Trauerspiels, zählt zu den interessantesten und innovativsten der gesamten Arbeit. Unglücklich scheint allein die Überschrift „Gesamtkunstwerk“ (310), bei der man sich zumindest einfache Anführungszeichen gewünscht hätte, weil der Begriff doch durch das spezifisch Wagnersche Kunstprogramm besetzt ist. Überzeugend weist Stockinger nach, daß bestimmte formale Kom-

ponenten des romantischen Dramas, die in der Aufklärung suspendiert sind (327), die Operntradition weiterhin bestimmen – so z.B. allegorische Deutungen, *deus ex machina*-Strukturen oder der Verzicht auf absolute Handlungsstringenz (168, 219, 323-329). Romantisch bleibt damit allein die ästhetisch begründete Tendenz zur Integration, nicht das verwendete Repertoire dramaturgischer Patterns. Richard Wagners Gesamtkunstwerk erweist sich vor diesem Hintergrund als später Höhepunkt und Abschluß der literarischen Romantik – eine These, die, so richtig sie ist, in der germanistischen Forschung bis heute nur wenige Anhänger findet (326). Leider versäumt es Stockinger in ihrem Abschlußkapitel, auf die durchaus virulenten Parallelen zwischen Fouqué und Wagner zu verweisen.¹⁵

So begründet der Verweis auf die Opern- und Singspieltradition erscheint, um die romantische Tendenz zur Gattungsmischung zu erklären, eine wesentliche literarische Referenzinstanz, die in nahezu jedem Werk Fouqués intertextuell reproduziert wird, bleibt ungenannt: James

Macphersons *Poems of Ossian*. Nun erlebt die Rezeption der Gedichte des keltischen Barden in Deutschland zwischen 1795 und 1810 ihre – zumindest was die Publikationszahlen anbetrifft – literarisch produktivste Phase.¹⁶ Ein Rezensent spricht noch 1808 von der allgemeinen „Ossianomanie“, attestiert dem Werk einen bedeutenden „Einfluß auf unsere neuere Poesie“ und erklärt ihn zum Paradigma der romantischen Gattungskontamination: „Da auch einige Wechselgespräche darin vorkommen, so möchten wir den Verehrern dieses Ossians vorschlagen, sie episch-lyrisch-dramatisch zu nennen, damit, so Gott will, alle Formen der Poesie darin erschöpft geglaubt würden“.¹⁷ Das Abschlußkapitel des jungen Tieck in dem ossianischen Schauerroman *Die eiserne Maske* (1792) bildet hier eine Art Übergangstext, wobei die Verseinlagen des Gymnasiasten eindeutig von Macpherson inspiriert sind – nicht nur inhaltlich, sondern auch formal. Und auch Friedrich Schlegel, in dessen Roman *Lucinde* eine Reihe intertextueller *Ossian*-Referenzen begegnen, fordert für die moderne Poesie

¹⁵ Vgl. hierzu Wolf Gerhard Schmidt: Der ungenannte Quellentext. Zur Wirkung von Friedrich de la Motte Fouqués *Held des Nordens* auf Richard Wagners *Ring-Tetralogie*. In: Athenäum. Jahrbuch für Romantik 11 (2001), S. 159-191.

¹⁶ Vgl. Rudolf Tombo jr.: *Ossian in Germany. Bibliography, General Survey, Ossian's Influence upon Klopstock and the Bards*. New York 1901 (Diss. Columbia University; Reprint 1966), S. 32-51.

¹⁷ [Anonym:] [Rezension zu:] 1) Die Gedichte von Ossian, dem Sohne Fingals. Nach dem Englischen des Hrn. Macpherson ins Deutsche übersetzt von Friedrich Leopold Graf zu Stollberg. Drey Bände. Hamburg, bey Perthes. 1806. 2) Probe einer neuen Uebersetzung der Gedichte Ossians aus dem Gaelischen Original, von Chr. Wilhelm Ahlwardt, des Oldenb. Gymnasiums erstem Prof. und Rector. Oldenburg, bey Stalling. 1807. 3) Ossians Gedichte. Uebersetzt von Franz Wilh. Jung. Drey Bände. Frankfurt a.M., b. Varrentrapp u. Wenner. 1808. In: Neue Leipziger Literaturzeitung 1808. Bd. 3. St. 85 (den 15. July), Sp. 1345-1357. Hier Sp. 1354.

ein Gemisch „aus Erzählung, Gesang und andern Formen“.¹⁸ Tatsächlich gibt es kaum einen deutschen Schriftsteller der sog. Romantik, der sich nicht intensiv mit dem keltischen Barden befaßt hätte – und Fouqué zählt zu den am stärksten beeinflussten.¹⁹ Auch die von Stockinger vor allem für das Frühwerk postulierte Musikalisierung der Sprache (317) begegnet dort in besonderer Intensität. So schreibt Jean Paul 1814 über Macphersons Dichtung: „Alles ist in seinem Gedichte Musik, aber entfernte und dadurch verdoppelte und ins Unendliche verschwommene, gleichsam ein Echo, das nicht durch rau-treues Wiedergeben der Töne, sondern durch abschwächendes Mildern derselben entzückt“.²⁰ Und 1848 wird *Ossians* Diktion sogar mit dem für Wagner zentralen Begriff der „musikalischen Prosa“ bezeichnet!²¹ Zudem ist die perspektivische Vielfalt, die Auflösung der Handlung ins Episodische und die Tendenz zum Fragment bei Macpherson geradezu topisch. Ähnliche Tendenzen postuliert Stockinger mit Recht für das dramatische Werk Fouqués (323).

Das wissenschaftliche Niveau der Dissertation wird zuweilen unterminiert durch die bereits erwähnten philologischen Defizite. Exempla-

risch seien an dieser Stelle zwei frappierende genannt. So behauptet Stockinger, Friedrich Schlegel denke 1803 an „eine Art ‚kritische[r] Edition‘ des *Nibelungenlieds* „in Form einer Trilogie, die auch die ‚zerstreuten Glieder der nordischen Dichtung‘ berücksichtigt“ (83 mit Anmerkung 29). Da staunt der Kenner, und der Laie wundert sich ob einer solchen literarhistorischen Entdeckung. Schlägt man jedoch die entsprechende Textstelle nach, so findet man nur die folgende, von Stockinger sinnentstellend zitierte Passage aus Schlegels Brief an Tieck:

Wie steht es mit Deinem Plan [...] über das Nibelungenlied? Ich habe mich mit dem letzten hier von neuem sehr beschäftigt [...], und möchte ich Dich fragen, ob ein von mir besorgter Abdruck desselben Deine Bearbeitung, die Du vor hast, stören könnte? Meine Absicht ist, es gar nicht zu verändern, gar nicht umzubilden; sondern nur gerade so viel zu retouchieren, daß es verständlich ist. – Wenn Du es *ergänzen* willst, wie Deine Absicht war, so dürfte das dahin führen, alle die zerstreuten Glieder der Nordischen Dichtung wieder zu verbinden, was Du so bald nicht vollenden wirst, und dann wirst Du sehr abweichen müssen von dem Nibe-

¹⁸ Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Hrsg. von Ernst Behler u.a. 35 Bde. Paderborn 1958ff. Bd. 2, S. 336 (Gespräch über die Poesie).

¹⁹ Vgl. hierzu ausführlich das Kapitel „Ossianrezeption im Umkreis der literarischen Romantik“. In: Wolf Gerhard Schmidt: „Wirst du denn bleiben, o alter Barde?“ James Macphersons *Ossian* und seine Rezeption in der deutschen Literatur (erscheint voraussichtlich Ende 2002).

²⁰ Jean Paul: (Sämtliche) Werke. 10 Bde. Hrsg. von Norbert Müller (und Wilhelm Schmidt-Biggemann). München 1959-1985. Hier Bd. 5, S. 89 (Vorschule der Ästhetik).

²¹ [Anonym:] Ossian. In: Das große Conversations-Lexicon für die gebildeten Stände. In Verbindung mit Staatsmännern, Gelehrten, Künstlern und Technikern hrsg. von J. Meyer. Abt. 2. Bd. 1. Hildburghausen 1848, S. 917-922. Hier S. 922.

lungenliede, so wie es jetzt ist. Mir dünkt aber, dieses Gedicht muß so ganz Grundlage und Eckstein unsrer Poesie werden, daß außer Deiner Bearbeitung und meinem bloß retouchierten Abdruck auch wohl noch eine ganz kritische Edition existiren sollte in der ältern Orthographie, mit Berichtigung der Lesart und Erklärung der unveränderten alten Sprache [...].²²

Schlegel behauptet hier an keiner Stelle, er selbst wolle eine „kritische Edition“ des *Nibelungenlieds* herausgeben. Statt dessen will er es möglichst vorlagengetreu abdrucken. Tiecks Bearbeitung soll im Unterschied dazu „die zerstreuten Glieder der Nordischen Dichtung“ wieder verbinden. Die „kritische Edition“ ist lediglich die Ergänzung dieser beiden Vorhaben. Sie ist weder direkt mit Schlegel assoziiert, noch mit den poetischen Forderungen an die freiere Tieck-Adaption, wie Stockinger behauptet, die die einzelnen Projekte vermischt. Von einer Trilogie-Form ist im gesamten Brief nicht die Rede.

Darüber hinaus datiert die Autorin Fouqués dramatische Szene *Der gehörnte Siegfried in der Schmiede* fälschlicherweise auf 1803 statt auf 1802²³ und verweist hinsichtlich der ästhetisch relevanten Quellenfrage der Nibelungentrilogie *Der Held des Nordens* auf drei sich vollkommen widersprechende Studien (90/Anmerkung 80). Lediglich Julian

Hirschs Arbeit ist in diesem Zusammenhang zitierfähig.²⁴ Neuere Publikationen zu diesem Thema werden wie gesagt bewußt ignoriert. Daß das textkritische Niveau der Arbeit mitunter das argumentative nicht erreicht, zeigt auch der Verweis auf Elisabeth Frenzel(!) in Sachen Überlieferungsgeschichte altnordischer Mythen (89/Anmerkung 77). Befremdlich wirkt des weiteren Stockingers Behauptung, Fouqués Geschichtsdramatik weise ‚realistische Züge‘ auf (188, 203, 222, 224). Nun ist der Begriff „Realismus“ in der Literaturgeschichte unterschiedlich bestimmt worden, und der Verweis auf eine hinter der Erscheinungswelt stehende ‚Idee‘ ihm keineswegs fremd. (Leider definiert Stockinger aber auch diesen Begriff nicht.) Trotzdem scheint es problematisch, Fouqués Geschichtsdrama als ‚realistische Korrektur‘ idealistischer Theoreme zu verstehen (224). Denn zum einen ist der poetische Realismus via Hegel ebenfalls ‚idealistisch‘ fundiert, zum anderen betont Stockinger selbst im vorangehenden Satz, daß es gerade die „Idee“ sei, die in Fouqués *Belisar*, einem Geschichtsdrama, das „Disparate“ zusammenhalte (ebd.), wie ja auch die Religion das Chaos an einen göttlichen Sinnzusammenhang binde (120, 227, 248f.).

Abgesehen von den genannten Kritikpunkten gelingt es der Autorin

²² Briefe an Ludwig Tieck. Ausgewählt und hrsg. von Karl von Holtei. Bd. 3. Breslau 1864, S. 329f. (Brief vom 15. September 1803).

²³ Vgl. Ludwig Tieck und die Brüder Schlegel. Briefe mit Einleitung und Anmerkungen hrsg. von H. Lüdecke. Frankfurt a.M. 1930, S. 126 (Brief August Wilhelm Schlegels vom 20. September 1802).

²⁴ Fouqués „Held des Nordens“. Seine Quellen und seine Komposition (Mit Berücksichtigung der übrigen nordischen Stoffe Fouqués). Berlin 1910.

jedoch, ‚Epigonalität‘ als poetisch produktiv zu dechiffrieren und Fouqué's literarische ‚Massenproduktion‘ als (fast vollständiges) Panorama romantischer Ausdrucksformen. Ohne den Dichter polemisch ‚retten‘ zu wollen, wird die spezifische Qualität eines Werks herausgestellt, das in der

Forschung bisher eher vernachlässigt wurde, weil die nationalpolitische und trivialliterarische Lesart den Blick für die ästhetische Vielfalt verstellt hatte. Zukünftige Arbeiten zu Fouqué oder dem Drama der Romantik werden daher auf Stockingers Dissertation nicht verzichten können.

Jörn Steigerwald (Bochum)

*Friedrich Justin Bertuch (1747-1822): Verleger, Schriftsteller
und Unternehmer im klassischen Weimar.*

Hg. v. Gerhard R. Kaiser und Siegfried Seifert.¹

Wandelt man heute auf den Pfaden der deutschen Geistesheroen durch Weimar, so wird man wohl kaum über das Dreieck Wittumspalais, Frauenplan mit Goethehaus und dem Neuen Schloß hinauskommen und hat doch alles vereint vorgefunden. Als Nukleus dieser Vereinigung der vier großen Weimaraner Goethe, Schiller, Herder und Wieland kann man wohl die Dichterzimmer im Neuen Schloß ansehen, die als Monumente der deutschen Klassik bildlich darstellen, was sich dessen Erben im 19. Jahrhundert davon als Vorstellung gemacht haben. Doch liegt in solchen Stilisierungen leicht die Gefahr, einen Gipsklassizismus zu fabrizieren, der dann z. B. in der Lage ist, Requisiten, die Ende des 19. Jahrhunderts aus dem Nationaltheater ausgemustert wurden, als authentische Möblierung des Goetheschen Gartenhauses zu behandeln. Doch wie seit Mitte der 1990er Jahre die Weimarer Liegenschaften entripelt werden, so findet seit dieser Zeit auch eine langsame, aber dafür umso nachhaltigere Neuordnung der Topographie des Ereignisses ‚Weimar um 1800‘ statt.

So werden beispielsweise das Tiefurter Schloß mit seinem Liebhabertheater, Oßmannstedt, das Gut Wielands, und die Dornburg in die intellektuelle Topographie Weimars mit aufgenommen und zum Thema gemacht. Aber auch im Zentrum selbst lassen sich marginalisierte Räume finden, die manchem Besucher nur durch Sonderausstellungen bekannt sind, ohne daß ihnen jedoch die eigentliche Bedeutung des Ortes selbst nähergebracht wird. Solch ein Ort ist das Bertuchhaus, das seit einiger Zeit das Stadtmuseum beherbergt. Doch dürfte wohl kaum einer der Besucher dieses Hauses, aber auch nur die wenigsten Weimarliebhaber und -forscher wirkliche Kenntnis über dessen Namensgeber haben. Noch geringer dürfte freilich die Anzahl derjenigen sein, die jemals wirklich etwas von Bertuch gelesen haben, so randständig erschien er über lange Zeit und erscheint er auch heute noch in der großen Geistesgeschichte. Daß dies jedoch eine vollkommene Umwertung der realen Situation um 1800 in Weimar und darüber hinaus darstellt, wird deutlich, wenn man sich die Breite und

¹ Tübingen: Niemeyer 2000

Fülle der Aktivitäten Friedrich Justin Bertuchs in dieser Zeit anschaut. Ob gewollt oder nicht standen alle großen Weimaraner in Kontakt mit ihm und waren zum Teil von seinem Einfluß und Geld abhängig. Nur durch eine rhetorisch geschickte Umwendung der Tatsachen konnten sie die Größe des Geistes vor die – gerne auch für sich gesehene – Masse des Geldes erheben und damit eine neue, für sie günstigere Situation schaffen. Man muß kein Freund des New Historicism oder ähnlicher Methoden sein, um den Wert von Perspektivierungen schätzen zu können, die vom Rande her das Zentrum beleuchten bzw. Austauschsysteme zwischen Zentrum und Peripherie betrachten, um zu erkennen, daß mit der Thematisierung Bertuchs eine andersartige Sondierung vorgenommen werden kann, die jenseits der klassischen Autonomieästhetik für das Weimar um 1800 neue Bereiche der Forschung eröffnen und zu Neuordnungen Anlaß geben kann.

Eben dies war das Ziel einer 1997 von den Herausgebern veranstalteten Tagung, die hier – um einige Beiträge ergänzt – als Publikation vorliegt. Die Aufgabe der Teilnehmer bestand darin, den Verleger, Schriftsteller und Unternehmer im klassischen Weimar zuallererst herauszupräparieren, um ihn dann als Mosaik dem Publikum vorzustellen. Wichtig waren und sind alle vier Elemente: der Verleger so unterschiedlicher Zeitschriften wie dem *Teutschen Merkur*, *London und Paris* und dem *Journal des Luxus und der Moden*; der Schriftsteller und Übersetzer, der den hispanischen Raum in einem Kulturtransfer in die Diskussion und die französischen Feenmärchen in eigenständigen und

adressatenbezogenen Formen in Umlauf brachte. Aber auch bzw. gerade der Unternehmer Bertuch sollte im Zentrum stehen, da er sowohl für Weimar als auch auf gesamteuropäischer Ebene eine große Persönlichkeit bei der Kulturvermittlung und Industrialisierung darstellte. Auf dieser Basis wird dann auch das klassische Weimar neu lesbar und facettenreicher wie auch durchlässiger. Dabei sollten allerdings nicht gleich alle Fragen zu Bertuch beantwortet werden, was aus ihm sofort wieder einen abgehandelten und damit archivierbaren Objekt gemacht hätte. Vielmehr, so Gerhard R. Kaiser in der *Einleitung*, war das Interesse „Materialien und Hypothesen für die Beantwortung“ (S. 3) solcher und weitergehender Fragen bereit zu stellen, um Bertuch weiterhin zum Diskussionsgegenstand und Forschungsobjekt zu machen. Gerade die mehrfach im Band genannten Desiderate zum Bereich der Naturgeschichte können dafür als Beispiel dienen.

Diesen Vorgaben entsprechend sind die versammelten 41 Beiträge nach sieben unterschiedlich großen Rubriken geordnet. Nach einem Porträt Bertuchs – im Sinne von Kracaurs Konzept der Gesellschaftsbiographie – durch Gerhard R. Kaiser folgt die Abteilung zu Bertuch und den großen Autoren mit fünf Aufsätzen. Darauf sind zwei Artikel dem Autor Bertuch gewidmet, danach sieben dem Vermittler. Mit dem Verleger Bertuch beschäftigen sich zehn Beiträge, mit den Schwerpunkten des Verlagsprogramms gar 11 Studien. Dann folgen noch zwei Abhandlungen zu Bertuch und der Gartenkunst sowie drei zu Bertuch und die Natur-

wissenschaften. Abgeschlossen wird das Ganze durch ein Abbildungs- und Personenverzeichnis. All dies zusammen macht aus dem Tagungsband ein 719 Seiten starken und beeindruckenden Band an Gelehrsamkeit. Da das Buch bei weitem zu umfangreich ist, um jedem einzelnen Beiträger Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, noch die Möglichkeit besteht, allein die Rubriken näher vorzustellen, ohne zu übervorteilen, sollen einige allgemeine Punkte hervorgehoben werden, die bei der Lektüre auffällig sind.

Zunächst läßt sich zweifellos festhalten, daß die von Gerhard R. Kaiser als *captatio benevolentiae* formulierte Behauptung, man wolle nicht Fragen beantworten, sondern nur Material und Hypothesen zu weiterer Bearbeitung bereitstellen, in vielerlei Hinsicht wirklich nur eine *captatio* darstellt, die ob des Bereitgestellten gar nicht nötig wäre. Zudem finden sich einige Beiträge, die weit über diese Form der Hypothesenbildung und Materiallieferung hinausgehen und systematische Positionierungen und Kontextualisierungen vornehmen. Zu nennen wäre hier beispielhaft Michael Diers Überlegungen zu *Bertuchs Bilderwelt. Zur populären Ikonographie der Aufklärung* oder auch der zweite Aufsatz von Gerhard R. Kaiser zu *Bertuchs Zeitschrift „London und Paris“*. Andere Beiträge jedoch zeichnen sich bei der Lieferung ihres Materials durch eine spröde, nachgerade trockene Schreibweise aus, die der Lektüre nicht immer hilfreich ist. Hier wäre gelegentlich eine stärker sichtbare Fokussierung wünschenswert gewesen. Betreffs der Konzeption kann man feststellen, daß dieser

Tagungsband, wie andere auch, von der Bereitschaft der Teilnehmer abhängt, sich der gestellten Aufgabe wirklich anzunehmen oder aber eigene Steckenpferde unter neuem Deckmantel zu reiten. Gerade die erste Abteilung, die sich mit Bertuch und den großen Weimaranern – nun Goethe, Schiller, Herder, Wieland und Lenz – beschäftigt, kann darunter verrechnet werden. Die beliebten ‚Und‘ Aufsätze leisten gerade solchen Beschäftigungen Vorschub. Wie eine unbewußte ironische Brechung derselben liest sich denn auch die Zusammenfassung von Ian Maxted in seinem Beitrag zu *Bertuch und England*, der sich fragt, wie es Bertuch möglich war, so Bedeutendes zu leisten und dann weiter fortfährt: „Die Anwesenheit der schönen Geister scheint nicht besonders dazu beigetragen zu haben.“ (S. 416) Andere Rubriken hingegen, wie die dritte zu *Bertuch als Vermittler* sowie die vierte und fünfte zu *Bertuch als Verleger* und dem *Verlagsprogramm* leiden gelegentlich darunter, daß ihnen kein systematischer Begriff der ‚Vermittlung‘ zu eigen ist. So würde sich hier beispielsweise der bereits oben genannte New Historicism durchaus für solch einen Zugang eignen, aber auch das Modell des Kulturtransfers würde gerade bei der Frage nach der Vermittlung einiges zur Klärung beitragen können. Die meisten Beiträge zu diesen Rubriken lassen jedoch nur eine alltagssprachliche Evidenz der Worte erahnen, ohne daß – in den meisten Fällen – eine theoretisch fundierte Verwendung zu sehen wären. Hervorhebenswerte Ausnahmen sind jedoch neben den oben bereits genannten Aufsätzen die von

Thomas C. Starnes, Siegfried Seifert, Dietrich Briesemeister und weitere. Besonders die beiden Beiträge der Rubrik *Bertuch und die Gartenkunst* können hier positiv hervorgehoben werden. Demgegenüber scheint die Beschäftigung mit der Naturgeschichte eine höchst problematische Materie darzustellen, da hier wohl nur bedingt auf Vorarbeiten aufgebaut werden kann. So wird z. B. Buffon als Privatgelehrter bezeichnet und seine *Histoire naturelle* als Zusammenfassung des „naturhistorische[n] Wissen[s] der Zeit in authentischen Lebensgeschichten der Arten“ (S. 534) vorgestellt. Daß Buffon aber alles andere als ein Privatgelehrter war, und seine *Histoire naturelle* keineswegs als Darstellung in „authentischen Lebensgeschichten der Arten“ – was auch immer das sein mag – verstanden werden kann, weist die Buffon-Forschung seit der Werkauswahl von Jean Piveteau aus dem Jahr 1954 deutlich aus². Auch sollte eine Beschäftigung mit der Naturgeschichte zu mehr führen, als der Lektüre der klassischen Studie von Wolf Lepenies zum *Ende der Naturgeschichte*.³ Sätze wie: „Die Bedeutung des Begriffs der Naturgeschichte im 18. Jahrhundert deckt sich offensichtlich nicht mit unseren heu-

tigen Konnotationen zu diesem Thema. Tatsächlich hatte Naturgeschichte nichts mit Historie in irgendeinem Sinn zu tun; sie war vielmehr ein reines Natur-Inventar [...]“ (S. 661) irritieren doch sehr. Allein ein Blick auf den ausführlichen Eintrag ‚histoire naturelle‘ der *Encyclopédie* hätte hier einiges leisten können.

Damit in gewisser Weise verbunden scheint ein Problem zu sein, das womöglich sehr deutsch ist. Während für deutsche Denker der Geist stets über den schnöden Mammon zu siegen hat und auch als einziges wirklichen Wert hat, scheinen zumindest unsere linksrheinischen Nachbarn damit bedeutend geringere Schwierigkeiten zu haben. So war z. B. Voltaire ein ebenso großes Geistes- wie Finanzgenie, ohne daß dies seinem Ruhm zu irgend einer Zeit etwas anhaben konnte. Auch der oben genannte Buffon legte auf die Mehrung seines Privatvermögens genauso viel Wert, wie auf die des unter seiner Leitung stehenden Jardin du Roi, dessen Gelände, Gebäude und Sammlungen er in erheblicher Weise vergrößerte. Für deutsche Augen scheint dies jedoch in größerem Maße ein merkwürdiges Phänomen bzw. gar Problem darzustellen, wie auch manchem der Beiträge anzumerken ist, die Bertuch wohl

² *Œuvres philosophiques de Buffon*. Textes établis et présentés par Jean Piveteau avec la collaboration de Maurice Fréchet et Charles Bruneau. Paris: PUF 1954. Siehe zur Forschung nur den Kolloquiumsband *Buffon 88*. Actes du Colloque international Paris – Montbard – Dijon. Préface d'Ernst Mayr, Postface de Georges Canguilhem. Textes réunis sous la direction de Jean Gayon. Paris: Vrin 1992. Zu Buffon selbst siehe besonders Jacques Roger: *Buffon: Un Philosophe au Jardin du Roi*. Paris: Fayard 1989.

³ Zu nennen wäre etwa das mehrfach überarbeitete Standardwerk zum Thema von Jacques Roger: *Les Sciences de la vie dans la Pensée du XVIII^e Siècle*. Paris: Albert Michel 1993³ und den Sammelband *Cultures of natural history*. Hg. v. Nicholas Jardine, James A. Secord, Emma Spary. Cambridge 1996.

lieber als größeren und weniger geschäftstüchtigen Geist gesehen hätten. Vielleicht rührt daher auch die Schwierigkeit im Umgang mit Konzepten, die sich mit dem Transfer oder dem Austausch von Gütern und Kultur beschäftigen.

Doch sollen diese Anmerkungen allein auf das Lohnende einer weiteren Beschäftigung mit Justin Friedrich Bertuch hinweisen, die wahrlich nicht am Ende ist, sondern durch die mit dem vorliegenden Band bereitgestellten Ergebnisse auf einem soliden Fundament aufbauen kann. Es müssen ja nicht gleich *Verhandlungen mit Bertuch* sein, die daraus erwachsen, doch zeigen die meisten Rubriken, wie spannend und ertragreich ein Zugang zu Bertuch und mit ihm zu Weimar um 1800 ist, da viele neue Facetten beleuchtet und bisher verdeckte oder vernachlässigte, aber fundamentale Zusammenhänge bearbeitet werden können. Zudem könnte man über Bertuch auch gut eine Auffaltung des deutschen Klassizismus um 1800 vornehmen, und so neben die Verbindung von Goethe und Moritz die von Bertuch und Moritz stellen, da sich beide aktiv mit Fragen der Zeichenakademie und der Alltagskultur beschäftigten. All dies macht, das sei nochmals hervorgehoben, den Band zu einem großen

Gewinn für die Forschung zum Thema ‚Um 1800‘, da durch Bertuch neue nationale wie internationale Konstellationen sichtbar gemacht werden konnten, die zu weiteren Studien Anreiz geben.

Ein letztes Wort gilt noch dem Band als Verlagsprodukt selbst. Die bedeutende Seitenzahl von 719 bedruckten Seiten hätten es mehr als nötig gemacht, dem Band eine Leinenbindung zu geben, da bei der gewählten Kartonierung jede Lektüre zur Gefahr für das Buch wird.⁴ Wenn man gar, wie der Rezensent, das Buch ganz liest, dann strapaziert man die Bindung derartig extrem, daß ein vollständig gebogener Rücken nur das geringste Ärgernis ist. Sollte das Buch jedoch gar mehrmals gelesen oder gar daraus kopiert werden, so ist für die Haltbarkeit alles zu befürchten. Ergänzt wird dies noch – zumindest beim bereitgestellten Rezensionsexemplar – durch schattierten und doublierten Satz. Pointierterweise findet sich letzteres über Seiten hinweg in der lesenswerten Abhandlung zu *Bertuchs Beitrag zur Antiqua-Fraktur-Debatte!* Doch steht all dies außerhalb der Verantwortung der Herausgeber und kann nur dem Verlag zur Last gelegt werden, der damit allerdings dem Band nicht unerheblich schadet.

⁴ Zumal bei einem Buchladenpreis von 143€ hätte dies möglich sein sollen, da auch vergleichbare Ausgaben über eine Leinenbindung verfügen und damit die Haltbarkeit auf Dauer sicher stellen.

Christiane Frey (Bonn)

Johannes F. Lehmann: *Der Blick durch die Wand.
Zur Geschichte des Theaterzuschauers und des Visuellen
bei Diderot und Lessing*¹

Gerade die Vierte Wand Diderots galt bislang als Kunstgriff aufklärerischer Ästhetik, ein Theater der Unmittelbarkeit zu befördern. Ein Schauspiel, das nicht mehr auf den Zuschauer ausgerichtet ist, sondern schauspielimmanent funktioniert, gibt sich unbeobachtet und, so möchte man meinen, dadurch allererst ‚natürlich‘. Es liegt also nahe, hinter der Vierten Wand Diderots ein Vorantreiben der rhetorischen Prinzipien des *vrai de nature* und des Affekttransfers zu vermuten. Eben diese auf den ersten Blick überzeugende Sicht kann Lehmann mit seiner Dissertation widerlegen. Das leistet die umfangreiche Studie vor allem vor dem Hintergrund einer diskursanalytisch und zeichentheoretisch ausgerichteten Untersuchung, die sich vornimmt, die „Bedingung der Möglichkeit dafür, daß Diderot die Vierte Wand erfindet“ (25) genauso herauszuarbeiten, wie die entscheidenden Interdependenzen zwischen der sich im 18. Jahrhundert herausbildenden Position des Zuschauers und aufklärerischen Reflexionen über das Visuelle. Dabei will der Verfasser auch zeigen, dass Diderots Erfindung der Vierten Wand mit ihrem diskursiven Umfeld

die Episteme der Moderne mitbegründet.

Lehmann gelingt es mit seiner Arbeit in einem ersten Schritt, Diderots Umdeutung des Verhältnisses von Zuschauer und Bühne als ein weniger ästhetisches als vielmehr wahrnehmungs- und kommunikationstheoretisches Problem kenntlich zu machen und somit – zumindest ansatzweise – eine Diskursgeschichte des Theaterzuschauers zu schreiben, die sich zugleich als Beitrag zu einer „Geschichte des Sehens“ versteht (23). Untersuchungsgegenstand ist dabei allerdings nicht die theaterhistorische Wirklichkeit, sondern vor allem ein beachtlicher Ausschnitt aus Diderots ästhetischen, poetischen und theoretischen Schriften.

In einem zweiten Schritt zeigt der Verfasser, dass Lessing Diderots Ablösung vom Denken der Repräsentation nicht mitvollzieht, wenngleich sich auch in seinem Werk zumindest Spuren der Idee der Vierten Wand und der damit verbundenen Trennung von Betrachter und Betrachtetem nachweisen lassen.

Wie lässt sich nun aber eine Abkehr von der Rhetorik und die Episteme der Repräsentation gerade

¹ Freiburg: Rombach 2000 (Reihe Cultura Bd. 12).

im Hinblick auf einen imaginären Vorhang denken, der aus dem Zuschauer jenen *spectateur ignoré* macht, der als unbeobachteter Beobachter allererst zum Zeugen einer vorgeblich eben nicht geschau-spielerten Szene wird? Ist es nicht gerade das vermeintlich zuschauerlose Spiel, das die Prämissen der Nachahmungspoetik nur um so nachhaltiger festschreibt?²

Nach einer Abgrenzung zu sozialgeschichtlichen und semiotischen Untersuchungen zum Theaterzuschauer expliziert Lehmann in seinem ersten Kapitel, welche strukturelle Funktion der Idee der Vierten Wand in Diderots Schriften vor ihrer eigentlichen Erfindung zukommt. Eine detaillierter Textarbeit kann sichtbar machen, wie sich Diderots Ablösung von der Episteme der Repräsentation vollzieht. Zunächst widmet sich Lehmann dem *Brief über die Taubstummen* und führt anhand von Diderots Versuch, Theater mit zugehaltenen Ohren zu verstehen, vor, wie das fiktive Fehlen des Hörsinns eine allgemeinen Reflexion über die ‚mediale‘ Bedingtheit der Erkenntnis und über den Status des Visuellen hervortreibt. Vor allem gehe es Diderot dabei aber um „das doppelte Problem der sprachlichen Repräsentation und der kommunikativen Intersubjektivität“ (71). In einer Gegenüberstellung von Lockes und Diderots Sprachkonzept

tion kann der Verfasser mit Rücksicht auf den Blinden, dessen metaphorischer Sprachgebrauch für Locke ein Missbrauch und für Diderot ein allgemeingültiges Modell für den Verstehensprozess darstellt, sowohl Diderots Kritik am Repräsentationsdenken als auch den Bezug zur Vierten Wand zutage fördern.

An Diderots *Fils naturel* und seinem *Père de famille* weist Lehmann in einem nächsten Kapitel eine Reflexion der Beobachterkonstellation nach, die wiederum die Vierte Wand antizipiert und „die Differenz zwischen Beobachter und Beobachtetem als intersubjektives Vermittlungsproblem“ (155) ausweist.

Auch die Füllung der Begriffe ‚Illusion‘, ‚Interesse‘ und ‚Imagination‘, die Diderot in Abgrenzung zur ästhetischen Theorie der Aufklärung vornimmt, lassen sich laut Lehmann in Bezug setzen zur Idee der Vierten Wand. Illusion meint bei Diderot nicht Täuschung und damit eine bestimmte Wirkung, sondern ein Verhältnis, welches seinerseits wieder ein Verhältnis hervorruft: das Interesse (154). Anders als bei Dubos und Batteux bedeutet ‚Interesse‘ aber keineswegs eine Relation der wechselseitigen Ergänzung oder verflüchtigt sich bei zu großer Distanz (Garve), sondern wird überhaupt erst durch die gleichzeitige Erfahrung von Fremdheit und Identifikation erzeugt, die letztlich auf eine „formale

² Das erklärte Ziel der Untersuchung Lehmanns ist allerdings nicht allein der Nachweis des antirhetorischen und repräsentationskritischen Impetus der Vierten Wand, sondern vor allem eine Historisierung des modernen Begriffs des Theaterzuschauers. Da jedoch gemäß Lehmann gerade die Ablösung von dem Paradigma der Rhetorik und der Episteme der Repräsentation mit der Vierten Wand auch die Erfindung des modernen Theaterzuschauers ermöglicht, fokussieren die hier formulierten Fragen durchaus das zentrale Erkenntnisinteresse der vorliegenden Studie.

Blickorganisation“ (155) zurückzuführen ist. Auch die Einbildungskraft sei bei Diderot von der Figuration der Vierten Wand geprägt, indem auch hier die Trennung zwischen Beobachter und Beobachtetem eingeführt werde.

Der zweite Teil der Studie geht nach einer Befragung eines weiteren diskursiven Umfeldes, nämlich dem der Theorien über den Ursprung der Sprache, auf das Verhältnis von Vierten Wand und Literatur ein. Hervorzuheben ist hier Lehmanns eingängige und plausible Lektüre des *Paradoxe sur le comédien*. Galt Diderots *Paradoxe* bislang als gegenüberstellende Auseinandersetzung mit den beiden im 18. Jahrhundert dominierenden Schauspieltheorien – Affekt versus Kalkül –, so führt Lehmann vor, wie Diderots intrikatere Dialog performativ die Wand zwischen Betrachter und Objekt thematisiert, in dem er das Verhältnis sowohl der Dialogpartner als auch von Autor und Leser in eine „zirkuläre Verweisungsstruktur“ (234) überführe. Damit sei das ‚Paradox‘ nicht mehr in dem Problem des Schauspielers, gefühllos affektiert sein zu müssen, noch allein in der „paradoxalen Struktur“ der Mimesis³ (230) zu suchen, sondern vielmehr in der „Entäußerung an die eigene Wahrnehmung“ (249). Schauspieler und Dichter sollen gleichermaßen mit der Vorstellung einer Vierten Wand agieren. Die Vierte Wand gewährleistet dabei die Selbstrefe-

renz anstelle des Fremdbezugs. Das wiederum bedeute sowohl Autonomie des Künstlers als auch eine Unterminierung der Rhetorik und der Repräsentation. Lehmann hat damit nicht nur die Implikationen der Vierten Wand herausgearbeitet, sondern auch die Kontinuität innerhalb von Diderots *Œuvre* (von seinen *Entretiens* und seinem *De la poésie dramatique* bis zu seinem *Paradoxe*).

Im dritten und letzten Teil der Arbeit zieht der Verfasser schließlich den Vergleich zu Lessing, indem er darauf hinweist, dass Lessing zum einen eine Trennung von Zuschauer und Schauspieler konzipiert, zum anderen aber im Kontext seiner Medienreflexionen gerade einer Trennung von Zuschauer und Schauspieler entgegenzuwirken beabsichtigt.

Mit der Frage nach dem Paradigma der Vierten Wand bei Lessing will Lehmann zugleich die Zuordnung Lessings zur Episteme der Repräsentation kritisch beleuchten.⁴ Der *Briefwechsel über das Trauerspiel* könne dabei insofern als Beleg für Lessings Überwindung des Repräsentationsdenkens gelten, als Lessing hier gegen Nicolai und Mendelssohn dem Theater eine ‚moralische Wirkung‘ zuerkennt. Das könne er einerseits, weil er die Hierarchie der Vermögen, andererseits, weil er die Konzeption des Affektransfers aufgibt. Lessing begreife die „Wirkung des Trauerspiels nicht mehr als Transfer von Affekten, sondern als psychologisches Geschehen auf der

³ So die bisher maßgebliche These von Philippe Lacoue-Labarthe, „Diderot, le paradoxe et la mimesis“, in: *Poétique* 43 (1980), S. 226-249.

⁴ Vgl. hierzu vor allem David E. Wellbery, *Lessing's Laocöon. Semiotics and Aesthetics in the Age of Reason*, Cambridge 1984.

Grundlage intersubjektiver Differenz: Der Zuschauer fühlt, ein *anderer* fühle den Affekt.“ (259).

Insbesondere im Hinblick auf Lessings *Laokoon* stellt Lehmann dann jedoch fest, dass diese Trennung von Betrachter und Betrachtetem keine Fortsetzung in Lessings Werk finde.⁵ Das Hauptproblem, das eine solche Differenz voranzutreiben verbiete, sei das des ‚wiederholten Anblicks‘, der die Darstellung eines hässlichen Momentaufnahme verzerre und somit allererst ‚hässlich‘ werden lasse. Um eine Kontrolle auf den Betrachter auszuüben, müsse „die Phantasietätigkeit durch das Werk an das Werk“ zurückgebunden werden (291) und damit zugleich der Auseinanderfall von Dargestelltem und Rezeption vermieden werden, was durch den ‚fruchtbaren Augenblick‘ geleistet werde. Lessings Verharren im Repräsentationsdenken finde dann auch ihren Ausdruck in seiner unmittelbaren Auseinandersetzung mit Diderot.

Mit einem Blick auf Artaud versucht Lehmann in seinem Schlusska-

pitel schließlich, die Frage nach der Modernität der Vierten Wand in einen umfassenderen Rahmen zu stellen. So überzeugend und gründlich der Anfang der Untersuchung ist, so oberflächlich klingt sie aus. Schon in der Gegenüberstellung von Lessing und Diderot konnte der Verfasser den Bezug zur Vierten Wand nicht immer klar herausstellen. Der Ausblick auf Artaud scheint dann nur mehr assoziativ. Das ändert freilich nichts an der hohen Qualität insbesondere der ersten beiden Teile der Studie, die einen bedeutenden Beitrag nicht nur zu Diderot und der Geschichte des Theaterzuschauers leisten, sondern auch zu den Entstehungsbedingungen der Episteme der Moderne. Abgesehen von den hervorragenden Textanalysen ist es dem Verfasser gelungen, das komplexe Verhältnis von Visualität, Beobachtung und Moderne zutage zu fördern. M.E. konnte Lehmann außerdem beispielhaft vorführen, wie eine diskursanalytische Untersuchung literaturwissenschaftlich fruchtbar gemacht werden kann.

⁵ Damit entsteht freilich ein Widerspruch zu der zunächst formulierten Absicht des Verfassers, den von Wellbery behaupteten historischen Status des *Laokoon* kritisch hinterfragen zu können.

Martin Bondeli (Bern)

Reinhold, ein Denker der All-Einheit, ein Pantheist?

Zu Jan Assmanns Neuausgabe von Reinholds

*Die Hebräischen Mysterien**

In einer Reihe von Schriften hat Sigmund Freud seine aus der Psychoanalyse gewonnene These des Vatermordes für die Frage der Entstehung der Religion fruchtbar zu machen versucht. Freud ging davon aus, dass das religiöse Phänomen auf einer Verdrängung, rituellen Absicherung (Exogamie, jährliches Opferfest) und realen oder symbolischen Wiederkehr des kollektiven Mordes am Vater oder Führer der frühen Menschenhorden beruht und sich genetisch gesehen im Totemismus, in polytheistischen Religionsformen und schliesslich, grundlegend für die Religion bis in unsere Tage, in der vergeistigten und zentrierten Gestalt des Monotheismus niederschlägt. In der Absicht, diese Deutung des Ursprungs und der Entwicklungsphasen unserer „zivilisierten“ Religion zu erhärten, befasste Freud sich eingehender sowohl mit dem Totemismus als auch mit der Entstehung des Monotheismus. Dabei gab der historische Befund, dass um etwa 900 vor Christus – in einer Zeit, in welcher im antiken griechischen Geistesleben Polytheismus geherrscht

hatte und man noch nicht zur Idee der Einheit alles Natürlichen vorgegangen war – in der jüdischen Religion ein strenger Monotheismus gelehrt wurde, Freud Anlass, die Herkunft und Geschichte Mose zu erforschen. Eines seiner zentralen Ergebnisse, das er in der Spätschrift „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ vorlegte, betraf die Ansicht, der Monotheismus, den Moses dem jüdischen Volk auferlegt habe, sei ägyptischen Ursprungs gewesen. Moses, so Freud, habe als ehemaliger Angehöriger der ägyptischen Oberschicht im Grunde nichts anderes als die vom ägyptischen König Ichnaton geförderte monotheistische Religion des Sonnengottes Aton aufgenommen,¹ sie nach dem Exodus an sein Volk weitergegeben und gegen totemistische und polytheistische Rückfälle verteidigt. Der Mord an Moses erschien Freud vor diesem Hintergrund sowohl als Wiederkehr des verdrängten Vatermordes als auch als Rache des polytheistisch gesinnten Volkes am Monotheismus seiner Führerfigur. Es ist nicht auszuschließen, dass sich

* Carl L. Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien oder Die älteste religiöse Freimaurerei*, Edition Mnemosyne, Neckargemünd, 2001.

¹ Vgl. Sigmund Freud: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. Schriften über die Religion, Frankfurt a.M. 1999 (11. Auflage), 39.

unter den vielen älteren und neueren Quellen, die Freud bei seinen Studien zu dieser Thematik benutzte, Friedrich Schillers Essay „Die Sendung Moses“ aus dem Jahre 1790² befand. Freund war mit dem Dichter wohlvertraut; und in der Schrift „Der Mann Moses“ findet sich auch ein Zitat aus Schillers Gedicht „Die Götter Griechenlands“, in welchem vom Konnex von Opfertod und Unsterblichkeit gesprochen wird. Eher unwahrscheinlich ist dagegen, dass Freud bekannt war, dass sich in dieser Zeitperiode auch ein Landsmann, der aufgeklärte Wiener Theologe Karl Leonhard Reinhold, intensiv mit der Herkunft und dem Wesen der mosaischen Religion beschäftigt und sich dazu 1788 unter seinem freimaurerischem Pseudonym „Decius“ mit der Schrift „Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freimaurerei“³ zu Wort gemeldet hatte.

Diese Schrift Reinholds, die seit kurzem in einer kommentierten und im Anhang durch Schillers Essay ergänzten Neuausgabe von Jan Assmann vorliegt,⁴ ist heute, selbst bei Reinhold-Insidern, wenig bekannt. Dagegen dürfte sie zur Zeit ihrer Erstveröffentlichung⁵ nicht wenig Auf-

merksamkeit auf sich gezogen haben. Schiller merkt am Schluss seiner „Sendung Moses“ an, er verdanke ihr verschiedene Daten und Ideen. Näher besehen erweist sie sich denn auch als eine mit aufschlussreichen Quellenangaben versehene Vorlage des Schiller-schen Essays. Die Bemerkung Assmanns, Reinhold könnte aufgrund dieser Sachlage zumindest „mittelbar“ auf Freund gewirkt haben (8), ist deshalb nicht unzutreffend.

Was den inhaltlichen Vergleich mit Freuds „Der Mann Moses“ betrifft, liegt Reinholds Schrift ein anderes Interesse zugrunde. Nicht eine Verdrängungsgeschichte, sondern eine esoterische religiöse Aufklärungshaltung stellt bei Reinhold das Faszinosum der mosaischen Religion dar. Als engagiertem Aufklärer und Freimaurer erscheinen ihm die religiösen Zeremonien nicht als Wegmarken, die zum Geheimnis eines verdrängten Urerlebnisses führen, sondern als Mittel, zu den Mysterien und schließlich zu einem Gottesverständnis, das der aufgeklärten Menschenvernunft und dem Ideal einer freien Gemeinschaft von Selbstdenkern gerecht wird, vorzudringen.⁶ Auf einem wichtigen Nebengleis der Gedankenführung

² Friedrich Schiller: Die Sendung Moses. Erstdruck „Thalia“ 1790, Heft 10.

³ Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freimaurerei. In zwey Vorlesungen gehalten in der Loge zu**** von Br. Decuis. Leipzig: bey Göschen 1788.

⁴ Carl Leonhard Reinhold: Die Hebräischen Myterien oder die älteste religiöse Freimaurerei. Herausgegeben und kommentiert von Jan Assmann. Im Anhang: Friedrich Schiller, Die Sendung Moses. Edition Mnemosyne (Reihe ‚GegenSatz‘, Bd. 4), Neckarsgemünd 2001, 199 Seiten. *Die im Text in Klammern gesetzten Ziffern beziehen sich auf die Seitenzahl dieses Bandes.*

⁵ Die beiden, als Vorlesungen geplanten Teile der Schrift erschienen separat bereits 1786 im „Journal für Freymaurer“ (3. Jg. Heft 1 und 3).

⁶ Von Freud aus gesehen hätte Reinhold damit wohl ganz den Standpunkt der Gemeinschaft der gleichberechtigten Söhne zum Ausdruck gebracht.

besteht allerdings eine bemerkenswerte Übereinstimmung. Auch bei Reinhold wird, im Einklang mit einer Reihe früherer Autoren, die These der ägyptischen Herkunft Mose und der mosaischen Religion verfochten. Und auch Reinhold sieht den Ursprung des Monotheismus in der ägyptisch-jüdischen Religion. Allerdings rückt Reinhold im Unterschied zu Freud einen Monotheismus ins Blickfeld, der gegen den Polytheismus mehr als nur die Idee des *einen* und *einzigen* Gottes bzw. Gottesstaates geltend macht. Reinhold sieht in der ägyptisch-jüdischen Religion auch einen Monotheismus, der sich zugleich durch die Idee der All-Einheit auszeichnet.⁷ Das Eine dieses Monotheismus ist auch das Eine, welches alles in sich enthält, Inbegriff von allem, dabei aber nicht mit dem Alles identisch ist. Auf dieser Grundlage wird nicht nur ein autoritär-theokratischer Monotheismus der mosaischen Religion beschrieben und kritisiert. Reinhold präsentiert auch einen aufgeklärten Monotheismus dieser Religion, der in seiner esoterischen Auslegung des Göttlichen als All-Einheit Parallelen zu bestimmten aktuellen religiösen und philosophischen Strömungen sowie zur Praxis und Theorie der Freimaurerei aufweist.⁸ Rein-

hold spricht von ihm nachgerade als von der „ältesten religiösen Freimaurerei“.

Die Auffassung eines kleinere und größere Mysterien (d.h. Lehren, Zeremonien) durchlaufenden, am Ende sich der symbolischen Hilfsmittel entledigenden und zur reinen Anschauung findenden Aufstiegs zum Göttlichen ist offenkundig vielen alten Mysterienkulten ebenso eigen wie manchen Freimauerpraktiken im Zeitalter der Aufklärung. Zudem können philosophische Strömungen wie der Neuplatonismus, die mittelalterliche Mystik oder auch die zu Reinholds Zeit aktuelle pantheistische Ausprägung der All-Einheits-Lehre leicht als intellektualisierte Formen dieser Auffassung identifiziert werden. Reinhold war sich, wie die „Einleitung“ der Schrift über die „Die Hebräischen Mysterien“ verrät, der Stärken und Schwächen dieser Auffassung von Anfang an bewusst. Das anzustrebende Göttliche ist ein „Heilighum“, das, wenn Vernunft dominiert, die Menschen in ihren gutartigen Neigungen antreibt und verbindet. Die Suche nach dem Heiligtum kann aber auch in Schwärmerie ausarten oder sich im bloßen Verrichten von rituellen Handlungen erschöpfen. Die Mysterien reduzieren sich in diesem Falle auf die

⁷ Reinhold erwähnt an dieser Stelle nicht, dass die Idee der All-Einheit älter ist als der ägyptisch-jüdische Monotheismus und dass sie deshalb auch nicht mit dem Monotheismus steht und fällt. Bereits in der ältesten indischen Religion ist, worauf zu Reinholds Zeit in einigen Studien zur Geschichte des Spinozismus bzw. Pantheismus auch hingewiesen wird, die Idee der All-Einheit auf mehr oder weniger ausgeprägt polytheistischer Grundlage präsent.

⁸ Mit seiner Annahme, nicht nur eine bestimmte Ausprägung der ägyptischen, sondern gerade auch die mosaische Religion sei Repräsentantin der All-Einheits-Lehre, kann sich Reinhold u.a. auf die englischen Deisten berufen. Sie ist allerdings nicht unumstritten Vgl. Assmann: Moses, der Ägypter, 268 ff.

Funktion, vom Nichtvorhandensein einer Sache abzulenken. Besonders in Zeiten des Verfalls der Mysterien wird der „Mangel der Geheimnisse“, die man in ihnen zu entdecken hofft, „selbst zum Geheimnis“. (48)

So wie Reinhold in den folgenden zwei Hauptteilen der Schrift die hebräischen Mysterien in ihrer Entstehung und ersten Wirkung schildert, waren sie durchaus geeignet, die Suche nach dem Heiligtum in eine vernünftige und gehaltvolle Richtung zu lenken. Moses, der, wie Reinhold mutmaßt, mit dem ägyptischen Bacchus, dem Osiris, identisch ist (41), war in die ägyptischen Geheimlehren eingeweiht. Als vornehmster Gegenstand dieser Lehren galt, wie Reinhold in Anlehnung an Warburtons Werk über die „Göttliche Sendung Moses“⁹ und weitere dort erwähnte Quellen berichtet, die „Epopteia“, die Schau des Höchsten. Mit dieser wurde der eine und einzige Gott, und zwar als Gott, der „alle Dinge enthält“ bzw. „Ursache alles Daseyns“ ist, ebenso verehrt wie die gemeine „Volksreligion“ mit ihrer „Vielgötterey“ schroff zurückgewiesen (34 f.). Dass Moses den einzigen und all-einen Gott in der Tat auf die Religion seines Volkes übertrug, lässt sich, wie Reinhold – einem Wink Voltaires folgend – erwähnt, allein

daran ablesen, dass sich die Selbstvorstellung des jüdischen Gottes Jehova aus dem 2. Buch Mose („Ich bin, der ich bin, der ist“)¹⁰ und zwei berühmte ägyptische Inschriften, jene auf der Pyramide zu Sais („Ich bin alles, was ist, war und seyn wird, mein Schleier hat kein Sterblicher aufgehoben“) und jene unter der Säule der Göttin Isis („Ich bin, was da ist“),¹¹ so gut wie decken. Indem Reinhold das Wort „Jehova“ („der da ist“) anspielungsreich als „Daseyn von sich selbst“ und „Attribut, aus dem sich alle übrigen herleiten lassen“ auslegt und schließlich in den Kontext hermetischer Gottesansichten rückt, erkennt er auch die unverkennbare Sinnverwandtschaft beider Göttergestalten wieder. Sowohl Isis als auch Jehova sind „mystischen“ Ursprungs, beide stehen für die Vorstellung eines Höchsten, das ein verborgenes, namenloses All-Eines ist.

Dieses Reinholdsche Resultat blieb, wie Assmann im „Nachwort“ (184 ff.) punktuell ausführt¹², in der damaligen Zeit nicht ohne Wirkung. So erwähnt Schiller in der „Sendung Moses“, dass das Geheimnis der Isis zugleich jenes Jehovas ist (140). Und in Kants „Kritik der Urteilskraft“ findet man unter den vorzüglichen historischen Beispielen des „Erhabenen“ sowohl das den moralischen

⁹ William Warburton: *The divine legation of Moses demonstrated. on the principles of a religious deist, from the omission of the doctrine of a future state of reward and punishment in the Jewish dispensation.* London 1738-41.

¹⁰ 2. Buch Mose 3. 14. Nach der Luther-Übersetzung: „Ich werde sein, der ich sein werde.“

¹¹ Laut Assmann (vgl. 165 f.) geht Reinholds Wiedergabe der Inschrift als „Ich bin, was da ist“ zentral auf den Neuplatoniker Ralph Cudworth zurück. Vermutlich sei sie über Warburton, der sich wesentlich auf Cudworth bezieht, zu Reinhold gelangt.

¹² Ausführlicher dazu Jan Assmann: *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur.* Frankfurt a.M. 2000, 186 ff.

Enthusiasmus des jüdischen Volkes bewirkende Bilderverbot¹³ als auch den hohen, die „Mutter Natur“ Isis verehrenden Gedanken des uner-kennbaren Höchsten.¹⁴

Für nicht weniger bedeutsam als den Nachweis, dass die jüdische Religion zur Zeit Mose aus einer ägyptischen Geheimlehre der All-Einheit erwächst, hält Reinhold, wie seine Schrift weiter belegt, die Aufgabe, über das Schicksal dieser Religion aufzuklären. Das Bemühen Mose, seine Geheimlehre unter das jüdische Volk zu bringen, ging nicht ohne Konflikte und Akkommodationen vor sich. Um beim jüdischen Volk Anklang zu finden, konnte Moses nicht umhin, auf dessen zuvor bestehende theokratische Gottesvorstellungen – den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs – zurückzugreifen und Jehova zugleich in einen „Nationalgott“ zu verwandeln (73 ff.). Dem Bedürfnis des jüdischen Volkes nach weiterer staatlicher Festigung entgegenkommend, wurde der namenlose all-eine Jehova darüber hinaus in eine benennbare politische All-Einheit übersetzt: in einen „Schutzgott“, „Gesetzgeber“ und „Regenten“ (77). Zur esoterischen mosaischen Lehre kam somit eine exoterische hinzu, welche auf die nationale und staatliche Interessenlage des jüdischen Volkes zugeschnitten war. Unter dieser Voraussetzung stand das verständliche Bemühen, die esoterische Religion einem weiteren Kreis zugänglich zu machen, unter einem ungünstigen Vorzeichen. Das „Heiligthum“ der mosaischen Religion

vermochte sich in seiner ursprünglichen Bedeutung und Kraft nicht zu halten und verkam zum „Kabinett des Staates“ und einer sich hartnäckig ausbreitenden „Priesterherrschaft“ (86 f.).

Ähnlich wie Schiller interpretiert Reinhold mit dieser Erzählung den Monotheismus der exoterischen mosaischen Religion als Zusammenspiel einer Zentralisierung und verstärkten Klassenbildung innerhalb des Staates und einer fatalen Umsetzung der esoterischen Idee der Einheit Gottes in den politischen Bereich. Während Reinhold dabei allerdings auf Schuldzuweisungen an den Neubegründer der jüdischen Religion verzichtet, spricht Schiller von einem Moses, der die Geheimlehre einem Volk, dessen geistige Fähigkeiten er überschätzt, preisgibt und so zum „Verräther der Mysterien“ wird (156).

Welche Brisanz insgesamt in Reinholds Schrift „Die Hebräischen Mysterien“ steckt, wird erst kenntlich, wenn man damalige Diskussionskontexte und Debatten berücksichtigt. Zurecht spricht Assmann von einer „atemberaubenden Kühnheit“ (164), wenn Reinhold in einer Epoche, in der die religiöse Orthodoxie noch eine entscheidende Macht im Staate war, die „geoffenbarte“ jüdische und damit indirekt die christliche Religion als Produkt einer an bestimmte Verhältnisse angepassten heidnischen Geheimlehre demaskiert. Nicht weniger erwähnenswert ist meines Erachtens, dass Reinhold sich mit seiner ausgewoge-

¹³ Vgl. KdU § 29, A 123.

¹⁴ Vgl. ebd. § 49, A 194 f.

nen Darstellung der mosaïschen Religion angenehm von den zu seiner Zeit zahlreichen vernunftreligiösen Stellungnahmen abhebt, welche im Judentum keine Religion, sondern ein bloßes Gesetzeswerk sehen wollen. Und wenn man an weitere damalige Diskussionen denkt, wird man gerade auch konstatieren müssen, dass Reinholds Schrift ein beachtliches Lehrstück der „Mythologie der Vernunft“ darstellt. Nicht nur Herder, Schiller und die Tübinger Fraktion des deutschen Idealismus, auch Reinhold gehört in den Kreis damaliger Denker, die sich intensiv mit der möglichen Vermittlung von Vernunftreligion und mythologisch-religiösen Vorstellung des Volkes befasst haben.

Nicht zu vergessen ist freilich die auch von Assmann wiederholt thematisierte (10, 160-162) Bedeutung der Reinhold'schen Schrift vor dem Hintergrund des 1785 durch Jacobis Spinoza-Kritik ausgelösten Pantheismusstreites. Vergegenwärtigt man sich, dass Reinhold Moses, wie Jacobi ungefähr zur selben Zeit Spinoza und Lessing, als Lehrer der All-Einheit porträtiert, und bedenkt man, dass Reinhold die Selbstvorstellung Jehovas „ich bin, der ich bin, der ist“ – ähnlich wie die Neuspinozisten ihr „hen kai pan“ – gleichsam zum Schlachtruf einer esoterischen religiösen Aufklärerelite macht, so besteht kaum ein Zweifel, dass der Autor der Schrift „Die Hebräischen Mysterien“ gleichfalls ein Kapitel zum damaligen Pantheismusstreit verfasst hat. Und es ist dabei auch offensichtlich, dass dasjenige, was Reinhold in seiner Schrift als pantheismusähnliche mosaïsche Idee des ‚Ich bin‘ darstellt, mit dem Ideal

einer monistischen Selbstkenntnis, wie sie besonders der illuminatischen Freimaurerideologie eigen war, harmoniert. Fraglich ist allerdings, ob Reinhold mit der Darstellung und Funktionalisierung dieser Idee der All-Einheit auch seine eigene philosophische Position zum Ausdruck bringt. War Reinhold mit anderen Worten als Philosoph und philosophischer Lehrer ein Vertreter der Idee der All-Einheit? War er Pantheist? Wenn ich Assmann recht verstehe, nimmt er dies an. Jedenfalls spricht er vom Einfluss Reinholds auf die neuspinozistisch gesinnten Frühromantiker, namentlich auf F. Schlegel, Hölderlin und Novalis, sowie von der „großen Strahlkraft“, die Reinhold der „Idee der All-Einheit“ allgemein verliehen hat. (160). Dazu sind einige differenzierende Überlegungen angebracht.

Die Entstehung der beiden Hauptteile von Reinholds Schrift fällt, wie Assmann zurecht festhält (159), in die Zeit von 1784 oder 1785. Reinhold hatte in diesen Jahren die berühmte Bekehrung zu Kant noch vor sich. Unter den philosophierenden Persönlichkeiten, die Reinhold während der genannten Jahre anregten, ist an erster Stelle der sich nach Ausbruch des Pantheismusstreits als geläuterter Spinozist (ausdrücklich aber nicht als „Pantheist“) verstehende Johann Gottlieb Herder zu nennen. Unmittelbar vor seiner Zuwendung zu Kant verteidigte Reinhold Herder gegen die harten Vorwürfe des Rezensenten der „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ und gab sich in einer eigenen Rezension dieses Werks als Apologet der Herderschen Sicht einer ganzheitlichen, allseits von göttlicher

Kraft durchdrungenen Natur- und Menschenwelt zu erkennen.¹⁵

Vor diesem Hintergrund ist es in der Tat naheliegend, dass Reinhold zur Entstehungszeit der Schrift „Die Hebräischen Mysterien“ die Idee der All-Einheit nicht nur zu bestimmten Lehrzwecken wiedergegeben, sondern auch als eigene philosophische Position hochgehalten hat. Seine zwischen Mitte 1785 und Mitte 1786 erfolgte Lektüre der „Kritik der reinen Vernunft“ und Aneignung des Kantischen Standpunktes hat dann aber verständlicherweise zur Folge, dass Reinhold diese Position aufgibt. Als Kantianer bricht Reinhold mit der Idee der All-Einheit oder vertritt diese zumindest nur noch in stark abgeschwächter Form. Reinhold weiss, dass der Begriff der All-Einheit aus der Sicht von Kants Konzept der theoretischen Vernunft lediglich eine Hypothese ist und dass er bestenfalls noch auf moralisch-praktischer Vernunftgrundlage stärkeren Halt hat und Sinn macht. Seine seit August 1786 im „Teutschen Merkur“ veröffentlichten „Briefe über die Kantische Philosophie“ machen denn auch deutlich, dass Reinhold Kants Kritik an Spinozas Annahme einer *einen* und *einzig*en Substanz teilt.¹⁶ Und sie zeigen auch einhellig, dass Reinhold Kants moraltheologische Begründung des Daseins Gottes wie auch Kants

moralisch-theistisches Gottesbild, mit welchem Gott als Person, Ursache (und nicht Substanz) verstanden werden soll, als die glückliche Lösung aller religiösen Streitigkeiten betrachtet. Reinholds philosophische Position lässt sich somit nach Mitte 1786 kaum mehr der Linie der All-Einheits-Lehren zuordnen. Und dieses Ergebnis hat auch für die Phase von Reinholds einflussreicher Jenaer Lehrtätigkeit, in welcher die ersten Kantischen Versuche zu einem System der Elementarphilosophie fortentwickelt werden, seine Gültigkeit. Wenn dieses System auch gewisse vereinigungsphilosophische Ansichten der Systeme Fichtes, Schellings und Hegels vorwegnimmt,¹⁷ so sprengt es keinesfalls den Rahmen von Kants Kritik an der *metaphysica specialis* wie auch von seiner moralisch-theistischen Gottesauffassung. Reinholds Vorschlag, unsere Vermögen des Denkens, Erkennens und Wollens auf ein oberstes Vermögen des Vorstellens zurückzuführen, steht zudem aufgrund der Beibehaltung des „Dinges an sich“ (bzw. eines Subjektes jenseits der Vorstellung) auch nicht im Zeichen eines neuen Monismus. Erst mit seiner ab 1799 beginnenden Verabschiedung seiner Kantischen und Fichteschen Denkphase und der Neuorientierung an einem System des „Rationalen Realismus“ wird für

¹⁵ Vgl. Vf.: Von Herder zu Kant, zwischen Herder und Kant, mit Herder gegen Kant – Karl Leonhard Reinhold, in: Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus. Hrsg. von M. Heinz. Amsterdam, Atlanta, GA 1997, 203-234.

¹⁶ Vgl. Briefe über die Kantische Philosophie. Erster Band. Leipzig 1790. 1. Brief, 26; 4. Brief, 127 ff., 7. Brief, 203 ff.

¹⁷ Siehe Vf.: Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur Philosophie Reinholds in der Zeit von 1789 bis 1803. Frankfurt a.M. 1995, 72 ff.

Reinhold die All-Einheitslehre wiederum aktuell. Erst hier wählt Reinhold dadurch, dass er diesem System das Prinzip der Manifestation des Ur-Einen zugrunde legt, erneut einen philosophischen Ansatz der All-Einheit.

Achtet man schließlich darauf, welche spezielle Idee der All-Einheit Reinhold in den in Frage kommenden Phasen seiner Denkentwicklung vertreten hat, drängt sich der Schluss auf, dass es wenig Sinn macht, Reinhold als Pantheisten zu bezeichnen. Dies jedenfalls dann, wenn man den Begriff des Pantheismus von dem Hintergrund der allgemeinen Idee der All-Einheit enger fasst und ihn auch nicht unter dem Stichwort eines ‚geläuterten Pantheismus‘ beliebig erweitert

Der Schöpfer des Terminus ‚Pantheismus‘, der ursprünglich als Deist auftretende John Toland, hat darunter allgemein eine betont naturalistische oder materialistische sowie eine antipersonalistische und damit antitheistische Auslegung der All-Einheitslehre verstanden. Dieses Verständnis wird im Laufe des 18. Jahrhunderts aufgegriffen und führt dazu, dass man im Rückwärtsgang durch die Geschichte der Philosophie, in der Regel beginnend mit Spinoza und Bruno und endend mit den Vorsokratikern Parmenides und Melissos, eine pantheistische Ahnenreihe konstruiert. Und gerade auch die prominen-

ten Kritiker Spinozas, Christian Wolff und Jacobi, halten sich an diese Spezifizierung der All-Einheits-Lehre, wenn sie den Pantheismus bzw. Spinozismus als eine philosophische Lehre verurteilen, die keinen personalen, schöpfenden Gott und keine Freiheit im eigentlichen Sinne kennt und überdies Gott auf unzulässige Weise naturalisiert.

Was Reinhold betrifft, passt er, soweit er als Vertreter der All-Einheit in Erscheinung tritt, schlecht zu diesem pantheistischen Profil. Schon besser passt er in dieser Eigenschaft zu einer Idee der All-Einheit, wie sie Herder eigen war. Herder (und mit ihm Goethe) fasste die All-Einheit als lebendige, geistige All-Kraft, ihren Gott nicht als *pan*, sondern als *theissimum*.¹⁸ Reinhold dürfte vor seinem Übertritt zu Kant Herder gerade auch in dieser Auslegung nahe gestanden haben.¹⁹ Ob Reinhold dabei auch Herders Erklärung, diese Sicht sei die eigentliche Lehre Spinozas, und damit Herders Porträt eines religiösen und hochmoralischen Autors der „Ethica“ guthieß, sei dahingestellt.

Nicht übersehen werden darf schließlich die Nähe des All-Einheits-Lehrers Reinhold zu Jacobi. Sosehr Jacobi als pointierter Kritiker Spinozas und aller Formen des Spinozismus und Pantheismus auftrat, sosehr propagierte er mit seiner Lehre der Daseinsoffenbarung zugleich

¹⁸ Vgl. H. Timm: Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Frankfurt a.M. 1974, 275 ff.

¹⁹ Die Rezension von Herders „Gott. Einige Gespräche „, die der inzwischen zum Kantianer gewordene Reinhold 1787 im „Teutschen Merkur“ (Anzeiger des Teutschen Merkur, November 1787, Bd. IV, S. CLXI-CLXXI) veröffentlichte, wirft ein Licht auf sein vorangegangenes großes Einverständnis mit dem Autor dieser Schrift.

eine sich zur Tradition der *docta ignorantia* bekennende überrationale Variante der All-Einheit. Besonders signifikant ist die Verwandtschaft zwischen Reinhold und Jacobi in diesem Punkt nach 1800. Im Kampf gegen den neuen Pantheismus, den Schelling mit seiner Schrift „Bruno, oder über das göttliche oder natürliche Prinzip der Dinge“, in Vorschlag bringt, steht Reinhold auf der Seite Jacobis und kritisiert das pantheistische Denken aus der Sicht eines All-Einheits-Gedankens, der das Eine als

göttlichen Schöpfer „über“ den Konnex und die Differenz von Einheit und Allesheit gestellt wissen möchte.²⁰

Reinhold war somit zwar in der Tat in bestimmten Phasen seiner Denkentfaltung ein Lehrer der All-Einheit, aber er war es gerade in der Periode seines entscheidenden Einflusses auf die Philosophie der Frühromantik und des deutschen Idealismus *nicht*. Ein Pantheist im eigentlichen Sinne des Wortes war Reinhold nie.

²⁰ Vgl. C.L. Reinhold: *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie bey den Anfänge des 19. Jahrhunderts*. 5. Heft, 1803, 50 ff.

Jochen Hörisch (Mannheim)

„Urwaldartiges Geheul“ – Peter Hacks enttarnt die Romantiker¹

Es gibt Bücher, bei deren Lektüre einem der Spruch nicht aus dem Kopf will, daß man gar nicht so viel essen kann, wie man sich erbrechen möchte. Es gibt Bücher von Leuten, vor denen man, weil sie immerhin einen guten Text verfaßt haben, auch einmal einen Rest an Respekt hatte, und über deren intellektuellen Kollaps man nun Scham und Mitleid empfindet. Es gibt Bücher, mit denen man allzu gnädig umgeht, wenn man den romantischen Grundsatz von der Nicht-Kritisierbarkeit des Schlechten achtet. Es gibt Bücher, deren Lektüre man nur erträgt, wenn man ihre grotesken, weil unfreiwillig komischen Seiten goutiert. Peter Hacks hat es mit seiner schockierend schlechten, 157 Seiten starken Hetz-Schrift *Zur Romantik* fertiggebracht, mit einem Buch all die genannten Kategorien zu bedienen – und eine weitere dazu: Es gibt Bücher, die man, wenn man es über sich gebracht hat, sie zu Ende zu lesen, nur zu zitieren braucht, um sie eben nicht zu richten, sondern sich selbst richten zu lassen.

Also diesmal eine Rezension mit vielen Seitenangaben, damit sich ungläubige Leser schnell davon überzeugen können, daß die Zitate kor-

rekt und auch durch rücksichtsvollste Beachtung ihrer Kontexte nicht zu retten sind: „Jeder Engländer, will ich sagen, hat Opium zur Hand.“ (35) „Die gesamte deutsche Romantik, so fing ich an, ist eine mutmaßliche Bande von Opiophagen.“ (36) „August Wilhelm Schlegel war impotent, da können Sie Heinrich Heine so gut wie Germaine de Staël fragen. Ich konjekture: August Schlegel genoß Opium.“ (45) Drogenkonsum ist teuer. Aber die Romantiker haben Geld, d.h. sie bekommen Geld, viel Geld vom britischen Secret Service. Hacks enttarnt die deutschen Romantiker „als Einflußagenten der englischen Regierung“ (74) und das „Verhältnis der deutschen Klassik zur französischen Abwehr (als) ein enges“ (93). Ja, Hacks durchschaut souverän die Tiefenstruktur der gesamten Weltliteratur. Der erste Groß-Ironiker und Proto-Romantiker Sokrates war „ein persischer Agent“ (38). Seitdem sind alle romantischen Schriftsteller Geheimdienst-Agenten. „Die imperialistische Literatur wird von der CIA gehandhabt (...), so wie es der Secret Service um 1800 tat. Es ist ja der heutige Einsatz der USA für den

¹ Peter Hacks: *Zur Romantik*. Hamburg, Konkret Verlag, Hamburg, 2001, Gebunden, 158 Seiten, 19.94 EUR.

Weltruckschritt einfach die Fortsetzung des seinerzeitigen englischen.“ (74) Hacks, der einer Fußnote seine Hitliste der „genialen Elite“ der Russen anvertraut: „Iwan IV, Peter I, Katharina II, Wladimir Iljitsch Lenin und Josip Wissariowitsch Stalin“ (13), grämt sich, „daß keiner weiß, für wen seit 1953 das KGB eintrat“ (74) – vermutlich ist es seit Stalins Tod romantisch unterwandert.

Gebilde, die vom romantischen Bazillus befallen sind, müssen alles tun, um diesen Bazillus – „auszuschwitzen“. Sonst sind sie geliefert. „Das erste Auftauchen der Romantik in einem Land ist wie Salpeter in einem Haus, Läuse auf einem Kind oder der Mantel von Heiner Müller am Garderobenhaken eines Vorzimmers. Ein von der Romantik befallenes Land sollte die Möglichkeit seines Untergangs in Betracht ziehen.“ (140) „Senecas Dramen sind nicht anders zu verstehen denn als Ausdruck einer anticaesaristischen Romantik: einer Ausschwitzung der inzwischen gegen das Kaisertum vereinigten Parteien des Bürgerkrieges.“ (148) Ausschwitzen muß man vor allem auch „Judenmädchen“ und „Lagerhuren“ wie – Rahel Varnhagen. „Nicht viele wissen, daß das Judenmädchen, bevor sie (recte: es, J.H.) 1814 in die christliche Religion eintrat und ihr (recte: ihm, J.H.) gelang ... Varnhagen vor den Altar zu schleppen, sich ihrerseits als Soldatenweib und Lagerhure versucht hatte.“ (63) Damit ist der schwache Schutzwall vor dem faschistischen Klartext des sozialistischen Klassikers endgültig gebrochen. „Ich halte eine physiologische Definition der Romantik – als eines ethischen Defekts oder einer Hirnchwäche –

für möglich.“ (153) „Die biologische Überzahl der Unfähigen unter den Künstlern und den Kunstfreunden rät uns, nicht mit einem baldigen Verschwinden der Romantik zu rechnen.“ (157) Da empfiehlt sich die „Ausschwitzung“. Hacks hat, all denen willig Material liefernd, die in der DDR rotlackierte Faschisten am Werk sahen, eine genuin faschistische Hetzschrift vorgelegt, an der denn doch verblüfft, wie mutwillig direkt sie sich aus dem Stilreservoir des *Stürmer* bedient.

Selbst faschistische Bücher können komisch sein – so komisch wie ein schwarzäugiger und schwarzhaariger Hitler, der von blonden Haaren und blauen Augen deliriert, ein morphinistisch-adipöser Göring, der flinke Windhunde bewundert, ein klumpfüßiger Goebbels, der die überlegene Gesundheit der germanischen Rasse preist. Auch Hacks widerwärtiges Traktat ist von verzweifelter Komik und brutalkomischer Verzweiflung: ein Haßausbruch, ein Desaster, ein intellektueller Kollaps. Von verlässlicher Komik ist es, wenn jemand der ist, den er paranoisch haßt. Und Hacks ist der Romantiker nach Hacksschem Bilde: „Er war ein befugter Paranoiker, so nenne ich einen Menschen, der nicht irrt, wenn er sich einbildet, es meide ihn jeder nach Kräften.“ (33) „Romantischer Stil ist oft absichtlich schlechter Stil.“ (47) Hacks kennt sich da gut aus, produziert er doch zuhauf Sätze wie: „Das Buch (*The Monk* von Lewis) ist ein sowohl schwul als sadistischer Porno.“ (18) „Es war sogar sein eigener Vater, der sie gemalt hat, aber zu was das?“ (23) Hacks bringt das „urwaldartige Geheul, das wir bei Fichte und Jahn,

Kleist und Adam Müller, Arndt und Körner vernehmen“ (103) oder eben nicht vernehmen, enthemmt aufs Papier. Und Hacks, der wie der Klap-pentext erwähnt, 1977 den Nationalpreis der DDR I. Klasse erhielt, ist der angesichts seiner dummdreisten Brutalitäten allzu gut bezahlte Literat

im staatlichen Auftrag, der die von den DDR-Romantikern Franz Fühmann und Christa Wolf vorbereitete „Konterrevolution von 1989“ nicht verhindern konnte.

Der CIA sollte Rezensenten, die bereit sind, dergleichen zu besprechen, das Honorar verdreifachen.

Ideen-zirkulation

Stéphane Michaud

Inhaltsverzeichnis von „Romantisme“ No 111-114

SOMMAIRE

N° 111 – L'ŒUVRE ET LE TEMPS

Avant-propos par GISELE SÉGINGER 3

*

BRIGITTE LOUICHO

La critique des romans dans La Décade et Le Mercure (1794-1820) 9

SOPHIE GUERMÈS

*Benjamin Constant: de la passion à l'apathie,
itinéraire d'un mélancolique* 29

GÉRALD RANNAUD

De l'anecdote à la chronique 39

MICHEL MASLOWSKI

Le théâtre romantique polonais 57

BRUNA DONATELLI

*Taine lecteur de Flaubert.
Quand l'histoire rencontre la littérature* 75

FRANÇOIS CHATELAIN

*La mise en scène de la Fiction: réflexions autour
de la structure du recueil des Poésies de Mallarmé* 89

ÉRIC BENOIT

*Un enjeu de l'esthétique mallarméenne:
la poésie et le sens du monde* 107

RÉSUMÉS 121

COMPTES RENDUS. Difficulté d'être et mal du siècle dans les *Correspondances* et *Journaux intimes* de la première moitié du XIX^e siècle (Damien Zanone); Théodore de Banville, *Œuvres poétiques complètes* (Jean-Louis Cabanès); Philippe Dufour, *Le Réalisme* (Jean-Louis Cabanès); Chantal Pierre-Gnassounou, *Zola, les fortunes de la fiction* (Alain Pagès); Maupassant et les pays du soleil (Antonia Fonyi); Jean de Palacio, *Les Métamorphoses de Psyché. Essai sur la décadence d'un mythe* (S. Vienne); Maurice Maeterlinck, *Le Réveil de l'âme* (Pierre Citti); «Le Symbolisme en Belgique», *Littérature et Nation* (Paul Gorceix); *Cahiers Octave Mirbeau* (Éléonore Roy-Reverzy); Alphonse de Lamartine, *Toussaint-Louverture* (Christian Croisille); Georges Zaragoza, *Faire jouer l'espace dans le théâtre européen. Essai de dramaturgie comparée* (Jean-Marie Thomasseau); *Lettres édifiantes et curieuses sur la langue chinoise: un débat philosophico-grammatical entre Wilhelm von Humboldt et Jean-Pierre Abel-Rémusat (1821-1831)* et Pierre Joseph Proudhon, *Écrits linguistiques et philologiques* (Jacques-Philippe Saint-Gérard); Nicolas Perot, *Discours sur la musique à l'époque de Chateaubriand* (Éric Bordes); «L'Enfant des colonies», *Cahiers Robinson* (Sarga Moussa) 125

SOMMAIRE

N° 112 – LA COLLECTION

Avant-propos par JEAN-LOUIS CABANÈS ET DOMINIQUE PETY	3
-------------------------------------------------------------	---

*

KRZYSTOF POMIAN

<i>Collection: une typologie historique</i>	9
---------------------------------------------------	---

DOMINIQUE POULOT

<i>La morale du musée: 1789-1830</i>	23
--------------------------------------------	----

JEAN-PIERRE GUILLERM

Les maisons de l'art.

<i>L'imaginaire du musée de peinture au XIX^e siècle</i>	31
--------------------------------------------------------------------------	----

VÉRONIQUE LONG

Les collectionneurs d'œuvres d'art et la donation au musée

<i>à la fin du XIX^e siècle: l'exemple du musée du Louvre</i>	45
-------------------------------------------------------------------------------	----

FRANÇOISE HAMON

<i>Collections: ce que disent les dictionnaires</i>	55
-----------------------------------------------------------	----

DOMINIQUE PETY

Le personnage du collectionneur au XIX^e siècle:

<i>de l'excentrique à l'amateur distingué</i>	71
-----------------------------------------------------	----

NICOLE MOZET

<i>Le passé au présent. Balzac ou l'esprit de la collection</i>	83
-----------------------------------------------------------------------	----

BERNARD VOUILLOUX

<i>Le discours sur la collection</i>	95
--------------------------------------------	----

BIBLIOGRAPHIE	109
---------------------	-----

RÉSUMÉS	119
---------------	-----

COMPTES RENDUS. <i>Eidolon</i> n° 52, «"Balzacien". Styles des Imaginaires», études réunies et présentées par Éric Bordas (Joëlle Gleize); Pascale Auraix-Jonchière, <i>Jules Barbey d'Aurevilly</i> , « <i>Un palais dans un labyrinthe</i> ». <i>Poèmes</i> (Marie-Françoise Melmoux-Montaubin); Roxana M. Verona, <i>Les «Salons» de Sainte-Beuve</i> , <i>Le Critique et ses Muses</i> (Françoise Sylvos); Stéphanie Champeau, <i>La Notion d'artiste chez les Goncourt (1852-1870)</i> (Dominique Petit)	123
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

SOMMAIRE

N° 113 – L'ANTIQUITÉ

Avant-propos par ALAIN VAILLANT	3
---------------------------------------	---

*

MARIE-FRANÇOISE DELPEYROUX

<i>Roman, rhétorique et éloquence chez Madame de Staël, de Delphine à Corinne</i>	11
---------------------------------------------------------------------------------------------	----

LUCIEN CALVIÉ

<i>Henri Heine et les dieux de la Grèce</i>	29
---------------------------------------------------	----

MICHEL BRIX

<i>Platon et le platonisme dans la littérature française de l'âge romantique</i>	43
--------------------------------------------------------------------------------------------	----

CHRYSSANTHI AVLAMI

<i>L'écriture de l'histoire grecque en France au XIX^e siècle: temporalités historiques et enjeux politiques</i>	61
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

CORINNE SAMINADAYAR-PERRIN

<i>Baudelaire poète latin</i>	87
-------------------------------------	----

MARIE-FRANÇOISE DAVID-DE PALACIO

<i>Les ciselures de l'amertume: Catulle fin de siècle</i>	105
-----------------------------------------------------------------	-----

JEAN DE PALACIO

<i>Jacques d'Adelswärd-Fersen et la figure d'Héliogabale</i>	117
--------------------------------------------------------------------	-----

BIBLIOGRAPHIE	127
---------------------	-----

RÉSUMÉS	133
---------------	-----

COMPTE RENDU. Patrick Berthier, *La Presse littéraire et dramatique au début de la Monarchie de Juillet (1830-1836)* (Stéphane Vachon); Isabelle Naginski, *George Sand, l'écriture ou la vie*, traduit par Nadine Dormoy, en collaboration avec l'auteur (Michèle Hecquet); Françoise Court-Pérez, *Gautier, un romantique ironique. Sur l'esprit de Gautier* (Marie-Hélène Girard); Théodore de Banville, *Œuvres poétiques complètes*, éd. critique publiée sous la direction de Peter J. Edwards (Jean-Marc Hovasse); François Genton, *Des beautés plus hardies. Le théâtre allemand dans la France de l'Ancien Régime (1750-1789)* (Jean Lacoste)

SOMMAIRE

N° 114 – L'EXPÉRIENCE DU RELATIF

Introduction par SERGE ZENKINE	3
--------------------------------------	---

*

MICHAEL KOHLHAUER

<i>La part de l'Histoire : Romantisme, relativisme</i>	5
--------------------------------------------------------------	---

SERGE ZENKINE

<i>Le relativisme culturel : archéologie d'une idée</i>	31
---------------------------------------------------------------	----

MARTINE LAVAUD

<i>« Grotesque XIX^e siècle » : le vertige relativiste des exhumations littéraires</i>	43
------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

SARGA MOUSSA

<i>Éloge du divers : anthropologie et esthétique dans les Voyages méditerranéens de Gautier</i>	51
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

CÉLINE TRAUTMANN-WALLER

<i>La science du judaïsme au risque du roman. Heinrich Heine et George Eliot</i>	61
--------------------------------------------------------------------------------------------	----

OLGA MAIOROVA

<i>L'échec d'un nationalisme civil russe</i>	71
----------------------------------------------------	----

PETER WHYTE

<i>Ethnocentrisme et pragmatisme relativiste. L'Angleterre, l'Italie et l'Allemagne selon Taine</i>	79
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

BORIS DOUBINE

<i>Culture classique, culture d'élite, culture de masse. Une mécanique de différenciation</i>	89
---------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

RÉSUMÉS

<i>Claude Duchet, interrogé par Romantisme « Bibliographie du dix-neuvième siècle »</i>	101
---------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

COMPTES RENDUS. Madame de Staël, *Corinne ou l'Italie* (François Rosset); Jean-Pierre Perchellet, *Un deuil éclatant du bonheur, Corinne ou l'Italie de Madame de Staël* (Christine Pouzoulet); Bruno Chaouat, *Je meurs par morceaux. Chateaubriand* (Pierre Glaudes); Balzac (Mariolina Bongiovanni-Bertini); *Balzac ou la tentation de l'impossible* (Alexandre Péraud); Arsène Houssaye, *De Profundis* (Éric Bordes); *La Revue des lettres modernes* (Pascale Auraix-Jonchières); Jules Michelet, *Correspondance générale*, t. XII (Paule Petitier); *Verlaine à la loupe* (Christian Hervé); Peter Brown, *Mallarmé et l'écriture en mode mineur* (Laurent Mattuissi); Olivier Bara, *Le Théâtre de l'Opéra Comique sous la Restauration : enquête autour d'un genre moyen* (Philippe Blay); Marie Scarpa, *Le Carnaval des Halles. Une ethno-cratie du Ventre de Paris de Zola* (Alain Pagès); Hans Färnlöf, *L'Art du récit court : pantins et parasites dans les nouvelles de Maupassant* (Mariane Bury); Éléonore Roy-Reverzy, *La Mort d'Éros. La mésalliance dans le roman du second XIX^e siècle* (Marie-Françoise Melmoux-Montaubin); Marc Angenot, *Colins et le socialisme traditionnel* (Philippe Régnier); Claude Latta, Marc Vuilleumier et Gérard Gâcon dir., *Du Forez à la Revue socialiste : Benoît Malon (1841-1893)* (Philippe Régnier)

109

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Manfred Frank, Bursagasse 1, 72070 Tübingen

Prof. Dr. Fritz Breithaupt, Balantine Hall 644, 47405-6601 Indiana

Prof. Dr. Mueller-Vollmer, 774 Seneca Street Palo Alto; CA 94301

Dr. Véronique Zanetti, Bursagasse 1, 72070 Tübingen

Dr. Birgitt Rehme-Iffert, Eberhardstr. 52, 72072 Tübingen

Prof. Dr. Hans Richard Brittnacher, Habelschwerdter Allee 45, 14195 Berlin

Dr. Frank Degler, Sem. für Deutsche Philologie, Universität Mannheim, Schloss, Ehrenhof West, 68131 Mannheim

Dr. Justus Fetscher, Jägerstr. 10-11, 10117 Berlin

Prof. Dr. Jochen Hörisch, Hostackerweg 15/1, 69198 Schriesheim

Dr. Viola Hildebrant-Schat, Mulanskyst. 23, 60487 Frankfurt am Main

Dr. Violetta Waibel, Elly-Heuss-Knapp-Str. 23, 72074 Tübingen

Andreas Berger, Schwabstraße 46, 72074 Tübingen

Jörn Steigerwald, Fakultät für Philologie, Gebäude GB 8, Raum 141 (GB 8/141), 44780 Bochum

Dr. Wolf Gerd Schmidt, St. Ingberter Straße 57, 66123 Saarbrücken

Dr. Christiane Frey, Wilhelm-Sevinsonstr. 22, 53115 Bonn

Dr. Martin Bondeli, Uni Bern, Unitobler, Länggassstr. 49 a, CH-3000 Bern

Prof. Dr. Günter Oesterle, Nahrungsweg 49, 35390 Gießen

In eigener Sache

Einladung zum Abonnement

Der konsequente Empirismus endigt mit Beiträgen zur Ausgleichung der Mißverständnisse oder mit einer Subskription auf die Wahrheit.

(Friedrich Schlegel, Athenäum-Fragment 446)

Die Wahrheit können Sie nicht subscribieren, wohl aber

ATHENÄUM
Jahrbuch für Romantik

Abopreis: 35,80 € Einzelverkaufspreis ab Band 2: 30,60 €.

Bitte bestellen Sie beim Verlag Ferdinand Schöningh oder bei Ihrer Buchhandlung.

Hinweise für die Autoren

Bitte schicken Sie die Manuskripte an:

Verlag Ferdinand Schöningh
Jühenplatz 1
33098 Paderborn

Für unverlangt eingesandte Texte und Rezensionsexemplare können wir keine Gewähr übernehmen. Eine Zeitschrift oder Kopie Ihres Beitrags sollten Sie selbst sicher verwahren.

Die Manuskripte sollen folgendermaßen eingerichtet sein:

1. Unterstreichungen bedeutet Kursivsatz, doppelte Unterstreichungen gesperrter Satz (nur in Zitaten, nach Vorlage).
2. Zitate in doppelte Anführungszeichen.

Größere Zitate (mehr als 3 Zeilen) und Verse einrücken. Sie werden in kleinem Druck gesetzt; eine weitere Kennzeichnung entfällt.

Auslassungen oder eigene Zusätze im Zitat: [].

Hochzahlen (für Anmerkungen) ohne Klammer hinter den schließenden Anführungszeichen, und zwar vor Komma, Semikolon und Doppelpunkt, aber hinter dem Punkt.

3. Fußnoten: Alle Anmerkungen fortlaufend durchnummeriert am Schluß des Manuskripts. Hochzahlen ohne Klammer oder Punkt.

Literaturangaben in folgender Form:

a) Bücher

- Monographien: Vorname Zuname des Verfassers: Titel. Ort Jahr, Band, Seite.
- Editionen: Vorname Zuname (Hrsg.), Titel, Ort Jahr, Seite.

b) Artikel

- in Zeitschriften: Vorname Zuname des Verfassers: Titel. In: Zeitschriftentitel Bandnummer, Jahr, Seite.
- in Sammelwerken: Vorname Zuname des Verfassers: Titel. In: Titel des Sammelwerks, hg. von Vorname Zuname. Ort Jahr, Band, Seite.

Bei wiederholter Zitierung desselben Werkes: Zuname des Verfassers (Anm. XXX), S. x.

4. Abkürzungen:

Zeitschriftentitel u. dgl. möglichst nach dem Verzeichnis der ‚Germanistik‘ u. ä.

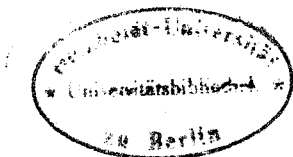
S. = Seite,

hg. v. = herausgegeben von

Auflagenziffer vor der Jahreszahl hochgestellt.

5. Korrekturen:

Der Verlag trägt die Kosten für die von der Setzerei nicht verschuldeten Korrekturen nur in beschränktem Maße und behält sich vor, den Verfassern die Mehrkosten für Autorkorrekturen zu belasten.



www.books2ebooks.eu